Pr. Dr. Dorin Octavian Picioruș

Fragmentarium

Diverse traduceri, note la traduceri, însemnări și comentarii pe marginea a diverse cărți citite

Vol. 1



Teologie pentru azi

București
2009

1. *Karl Rahner,* ***The Content of Faith***

Karl Rahner, ***The Content of Faith****, edited by Karl Lehmann and Albert Raffel in 1979, with translation edited by Harvey D. Egan, Ed. Crossroad Publishing Company, New York, 1993, 668 p.* [1]

O dogmatică în toată regula. E impresionant să auzi faptul, că acest teolog romano-catolic are 4000 de lucrări scrise, în afară de alte multe lucruri.

Incomprehensibilitatea lui Dumnezeu

„Împlinirea şi fericirea omului sunt iubirea şi acceptarea slujirii incomprehensibilităţii Sale, a iubirii incomprehensibile a lui Dumnezeu, pe care noi o putem învăţa, numai dacă o copiem, dacă o punem în practică prin iubire şi nu prin teorii ale minţii”[2].

Se întreabă teologul Rahner, cum de a putut Aquino să spună, că fericirea constă într-un act al intelectului, când el se ruga: „Eu slujesc Ţie, o, Dumnezeire ascunsă!” şi, totodatăm, cunoştea faptul, că „vederea fericitoare a lui Dumnezeu nu face să dispară incomprehensibilitatea Sa?”[3].

„Noi putem”, spune el, „să copiem în viaţa noastră incomprehensibilitatea [Sa], dacă încercăm să nu fim stăpâniţi de filistinismul prostiei şi dacă încercăm să trecem spre o curajoasă şi lucidă înţelepciune”[4].

„Creştinii au uitat aceea că, noi nu putem separa ceea ce este *incomprehensibil* de ce este *perceptibil* în

---

[1] Despre Karl Rahner, conform portretului făcut de Karl Lehmann. S-a născut la 5 martie 1904 în Freiburg. E romano-catolic, avea 7 fraţi şi devine iezuit. Învaţă doi ani de latină în Olanda. Devine preot în 1932 şi se specializează în filozofie. *Duhul în lume*, scrisă în 1939 şi *Ascultătorii lumii* în 1941 îl fac imediat cunoscut, ca o figură teologică marcantă. Primele sale cărţi erau foarte multe influenţate de teologia lui Origen, a Părinţilor Biserici şi a marilor mistici ai Evului Mediu.
Martin Honecker nu acceptă disertaţia doctorală a lui Rahner, adică *Duhul în lume* la Freiburg. Încearcă la Innsbruck cu o disertaţie tipologică asupra lui In. 19, 34.
Devine profesor de Dogmatică. S-a angajat într-un dialog pozitiv cu etica. Papa Pius XII cenzurează teologia lui Rahner, care avea păreri divergente de ale papei.
Rahner moare în 1984 şi avea 16 volume de scrieri în limba germană. Era recunoscut în anii ’60 ca un *peritus*, ca *un expert*. Teologia sa a influenţat *Vatican II* şi el a participat activ şi determinant la crearea actelor oficiale, dogmatice.
[2] De fiecare dată ne vom referi la sursa citată în titlul fiecărei secțiuni. Aici avem: Idem, p. 80.
[3] Ibidem.
[4] Ibidem.

Dumnezeu, că ceea ce este văzut este tocmai ceea ce este incomprehensibil, că aceasta nu este numai *esenţa* lui Dumnezeu, ci şi voinţa Sa liberă de a ne da viaţă şi eternitate, că atingerea incomprehensibilităţii nu este o atingere din afară a inimilor noastre, ci va fi trăită cu multă claritate şi fierbinţeală în vederea lui Dumnezeu, care este o realitate eternă”[5].

„În învăţătura creştină beatitudinea / fericirea supremă este veşnică şi este o vedere irevocabilă a incomprehensibilităţii lui Dumnezeu (fiindcă fundamentul incomprehensibilităţii lui Dumnezeu e libertatea), de unde vine şi incomprehensibilitatea noastră”[6]. „Pentru cineva care iubeşte şi cunoaşte ce este iubirea, este condamnată în ea neiubirea omului”[7].

E foarte interesantă teologia pe care a dezvoltat-o Rahner.

Vederea lui Dumnezeu

Trec la pagina 649, unde este capitolul dedicat *vederii lui Dumnezeu*, care mă interesează acum.

„Scripturile nu înţeleg cunoaşterea numai intelectual / raţional, ci experienţa apropierii şi a absorbţiei în slava lui Dumnezeu se face pe fondul posedării de către noi a Duhului şi a conformităţii noastre cu Hristos”[8].

„Teologia declară, că vederea lui Dumnezeu este, în mod esenţial slava, care a fost promisă omului dar, în comparaţie cu Scripturile, teologia subliniază în mod nedrept numai aspectul intelectual [al vederii].

Conform învăţăturii Bisericii[9], vederea este o vedere directă a esenţei divine, în afara vreunei medieri a creaturii şi sunt capabile de ea sufletele acelea, care au fost desăvârşite prin moarte (şi purgatoriu), înainte de învierea trupurilor.

Biserica a condamnat opinia, cum că fiecare fiinţă raţională este binecuvântată de la sine şi că sufletul nu are nevoie de lumina slavei ca să fie capabil de vederea

---

[5] Idem, p. 78.
[6] Ibidem.
[7] Idem, p. 80.
[8] Idem, p. 649.
[9] Romano-Catolice.

fericitoare. Şi indirect însă s-a definit, că Dumnezeu rămâne incomprehensibil şi în vederea fericitoare”[10].

Realizarea persoanei, spune Karl Rahner, include vederea fericitoare[11]. „Vederea fericitoare trebuie să fie perfect actualizată în persoana umană, pentru că cea mai mare împlinire a fiinţei sale este transparenţa faţă de absolutul lui Dumnezeu”[12].

„Premisa ontologică pentru vederea fericitoare este *relaţia* dintre creatură şi Creator”[13]. Această relaţie este posibilă pentru că „nimic finit şi creat nu poate media vederea directă a lui Dumnezeu”[14].

Vederea „implică o cvasi-formală cauzalitate din partea lui Dumnezeu, care ţine cont de mintea creată în aşa fel, încât vederea fericitoare este o realitate a minţii ca una, care cunoaşte fiinţa însăşi a lui Dumnezeu”[15].

„Numai în cadrul vederii fericitoare directe totala incomprehensibilitate a lui Dumnezeu este contemplată în ea însuşi, în ciuda acestei radicalităţi totale”[16]. „Vederea este infinită şi este de la Dumnezeu Însuşi, pentru că numai Dumnezeu este obiectul acestei adevărate beatitudini”[17].

Teologul nostru atrage atenţia asupra faptului, că „nu trebuie să interpretăm această cauzalitate divină formală drept o acţiune exclusivă îndreptată numai spre mintea omului, excluzând astfel afectul din intelect, pentru că, după Scripturi, inima omului este cea care vede pe Dumnezeu.

Acest har desăvârşit, care face ca mintea să primească cauza formală a fiinţei lui Dumnezeu, teologii o numesc *lumen gloriae*, adică *lumina slavei*.

Căci *harul creat* este absolut necesar pentru vederea fericitoare iar cei care o văd deja sunt în har şi pot creşte în el, pentru că *harul creat* ne dă capacitatea să creştem”[18], încheie el în mod dezamăgitor pentru noi.

Despre cruce

---

[10] Idem, p. 649.
[11] Ibidem.
[12] Idem, p. 650.
[13] Ibidem.
[14] Ibidem.
[15] Ibidem.
[16] Ibidem.
[17] Ibidem.
[18] Ibidem.

Moartea lui Hristos, spune el, este mântuirea noastră[19]. Actul morţii Sale ne-a mântuit pe noi, pentru că a fost acceptat de către Dumnezeu[20]. Hristos, „prin moartea Sa, nu S-a golit de Sine, ci a absorbit-o, în aşa fel încât ne-a dat înţelesul deplin al iubirii şi al binecuvântatei incomprehensibilităţi a lui Dumnezeu”[21].

Moartea lui Hristos e văzută ca o *abandonare* a Lui în moarte, în credinţă şi nădejde, prin care am câştigat şi noi puterea de a suporta durerea morţii iar moartea e văzută, ca şi durerea premergătoare ei, ca incomprehensibilă[22].

„Prin puterea *Duhului* avem posibilitatea de a desăvârşi în noi propria abandonare de Sine a lui Hristos”[23].

„Mântuirea, ca abandonare de Sine a lui Hristos, ne îmbogăţeşte, dacă o lăsăm să ne îmbrăţişeze. Noi murim în El şi cu El”[24]. Moartea lui Hristos ne arată, că El va fi cu noi în momentul abisului neputinţei noastre, care premerge sfârşitul nostru pământesc[25].

„Abandonarea de sine e o moarte, care creează eternitate”[26].

Învierea Domnului

Spune el, că noi, ca şi catolici, credem în dezvoltarea dogmei dar, în acelaşi timp, într-o înţelegere adâncă a ei[27].

E foarte greu de exprimat, cum au experiat Sfinţii Apostoli Învierea Domnului[28].

Învierea are o semnificaţie personală pentru fiecare dintre noi[29]. Apostolii nu erau omeni *proşti* sau *primitivi*[30], subliniază autorul, în discuţia referitoare la receptarea lui Hristos, Cel înviat, de către Apostoli. „Mesajul Paştelui este cel mai nou mesaj adus oamenilor de către creştinism”[31].

„Paştele ne spune, că Dumnezeu a făcut ceva [pentru noi]. Dumnezeu Însuşi [a făcut ceva]. Şi această acţiune a

---

[19] Idem, p. 307.
[20] Ibidem.
[21] Ibidem.
[22] Ibidem.
[23] Idem, p. 308.
[24] Ibidem.
[25] Idem, p. 310.
[26] Ibidem.
[27] Idem, p. 313.
[28] Idem, p. 314.
[29] Idem, p. 316.
[30] Idem, p. 317.
[31] Idem, p. 318.

Sa nu este numai o atingere luminoasă a inimii de ceva omenesc, aflat *aici* sau *acolo*, ci este ceva înfricoşător de exprimat, de grăit aşa ceva.

Dumnezeu a înviat pe Fiul Său din morţi. Dumnezeu a chemat trupul la viaţă. El a învins moartea. El a făcut ceva, a triumfat, nu numai în interiorul sensibilităţii noastre, ci, în ciuda tuturor laudelor, care se aduc spiritului… [El a făcut aceasta] în realitatea pământească, mai presus de tot ceea ce înseamnă gândire pură şi simţire, acolo unde noi învăţăm că suntem: copiii muritori ai pământului"[32].

„Noi credem în înviere şi o mărturisim. El a murit, a coborât în tărâmul celor adormiţi şi a înviat a treia zi"[33]. Pentru că a înviat în trupul Său, cu trupul Său, spune teologul nostru[34], asta înseamnă, că „El a început deja să transforme întreaga lume în Sine"[35]. „El a acceptat lumea pentru totdeauna. El S-a născut ca un copil al pământului, dar a transfigurat, a eliberat pământul, pământul care în El este etern confirmat şi etern mântuit de moarte şi superficialitate.

El a înviat nu pentru a arăta că părăseşte mormântul pământului odată pentru totdeauna, ci pentru a arăta că, cu adevărat, mormântul celor morţi, adică *trupul* şi *pământul*, vor avea o schimbare finală în slavă, în nemăsurata casă a lui Dumnezeu Cel Viu şi a sufletului plin de puterea dumnezeirii a Fiului Său"[36].

Teologul nostru vorbeşte de trupul transfigurat al lui Hristos, care de o parte a pământului[37]. „Învierea Sa este prima erupţie a vulcanului care arată, că în interiorul pământului focul lui Dumnezeu este deja aprins, şi că va aduce acea arzătoare fericire a luminii Sale.

El a înviat ca să arate, că deja a început [această transfigurare a lumii n.n.]. Căci, deja, din inima lumii întru care El a coborât prin moarte, au început să apară noile forţe, care transfigurează lumea.

Deja, în cel mai înalt centru al întregii realităţi, superficialitatea, păcatul şi moartea sunt evacuate şi toţi au nevoie de o scurtă perioadă de timp, adică de ceea ce noi numim *timpul de după naşterea lui Hristos*, pentru ca

---

32 Ibidem.
33 Idem, p. 319-320.
34 Idem, p. 320.
35 Idem, p. 321.
36 Ibidem.
37 Ibidem.

oriunde, nu numai în trupul lui Iisus, să înceapă să se manifeste [lumina]”[38].

Rahner atenţionează, că ceea ce noi mai vedem din lumea păcatului, din decadenţă e numai superficial, la suprafaţa omului şi nu reprezintă *realitatea vieţii*[39].

Prin înălţarea lui Hristos la cer, spune el, noi nu subliniem altceva, decât aceea că, „manifestarea tangibilă a slavei umanităţii Sale este mai presus de toate [acum] şi că nu mai există un abis între Dumnezeu şi lume”[40]. Slava lui Hristos va transforma toate lucrurile pământului[41].

Hristos „este cea mai adâncă taină a legii şi esenţa cea mai adâncă a tuturor lucrurilor”[42]. Pentru cei care au „realizarea / desăvârşirea interioară, victoria finală este deja prezentă în inimile noastre, inimi întru care Hristos a vărsat Duhul biruinţei Sale asupra lumii”[43].

De aceea, învierea şi înălţarea Domnului reprezintă sfârşitul veacurilor[44]. „El este inima lumii”[45]. „El este Marele Preot, care slujeşte veşnica Liturghie a creaţiei”, de la Evr. 8-10[46].

Firea umană a lui Hristos rămâne în Treime o parte irevocabilă a creaţiei[47]. Glorificarea lumii şi a omului se face numai prin har[48]. Noi avem deja mântuirea în noi, prin Hristos, dar trebuie să o facem manifestă[49].

Învierea nu este un eveniment, spune el, care ne vorbeşte despre ceea ce vom deveni noi cândva[50], ci este un eveniment, care ne determină pe noi, cei de astăzi, pe fiecare în parte, atât intern, cât şi extern[51], „pentru că noi trăim deja în eonul lui Hristos şi am ajuns la sfârşitul veacurilor”[52].

Pentru că avem în noi glorificarea Duhului, aceasta trebuie să fie sursa noastră de încredere, spune autorul nostru, în victoria finală[53].

---

[38] Ibidem.
[39] Ibidem.
[40] Idem, p. 321-322.
[41] Idem, p. 322.
[42] Ibidem.
[43] Idem, p. 324.
[44] Ibidem.
[45] Ibidem.
[46] Ibidem.
[47] Ibidem.
[48] Ibidem.
[49] Ibidem.
[50] Ibidem.
[51] Idem, p. 324-325.
[52] Idem, p. 325.
[53] Ibidem.

Dar victoria noastră se bazează pe cruce[54]. „Noi trebuie să considerăm crucea, ca fiind testul credinţei noastre şi, în acelaşi timp realizarea faptului, că Dumnezeu este mai puternic în noi, decât frica noastră de cruce”[55].

Înălţarea Domnului

Aceasta este prin excelenţă a sărbătoare a credinţei[56]. Prin Duhul Său, El va fi mereu cu noi[57]. Când, prin Duhul, El este în noi, noi suntem ai Lui şi El al nostru[58].

„Înălţarea este o sărbătoare a viitorului lumii. Trupul este răscumpărat şi glorificat, pentru că Domnul este viu în veci. Pentru aceasta, noi, creştinii, *suntem cei mai sublimi materialişti*. Noi nu considerăm ultima desăvârşire ca fiind numai a spiritului şi nici nu gândim o perfecţiune finală numai pentru spirit”[59].

„Noi recunoaştem şi credem că materia va fi veşnică, pentru că va fi glorificată pentru totdeauna”[60]. „Noi simţim deja”, spune autorul, „forţa aceasta indescriptibilă a prefacerii [noastre]”[61]. Prin trupul glorificat al lui Hristos „a început triumful final al lumii, scopul final al perfecţiunii”[62]. Înălţarea este o sărbătoare a viitorului, pentru că este o celebrare eshatologică[63].

„În această celebrare noi anticipăm transfigurarea universală şi glorioasă a lumii, care deja a început şi care, prin Înălţare, a desăvârşit şi a dezvoltat viziunea noastră despre ceea ce vom fi”[64].

„Înălţarea nu este un eveniment, care are doar conotaţiile *despărţirii* şi ale *distanţării* lui Hristos faţă de noi ci, dimpotrivă, este o sărbătorire *a apropierii* lui Dumnezeu de noi. Domnul a murit, pentru ca să se apropie şi mai mult de noi”[65].

„Dacă moartea, învierea şi înălţarea Domnului constituie un singur eveniment, aspectele particulare şi

---

[54] Idem, p. 326.
[55] Ibidem.
[56] Idem, p. 327.
[57] Idem, p. 328.
[58] Ibidem.
[59] Ibidem.
[60] Idem, p. 329.
[61] Ibidem.
[62] Ibidem.
[63] Ibidem.
[64] Ibidem.
[65] Ibidem.

fazele distincte neputând fi separate unele de altele, atunci *separarea* pe care o implică această sărbătoare nu este decât un alt mod de a vorbi despre *apropierea* Domnului, în Duhul Său, [de noi], pe care ne-a dat-o nouă prin moartea şi învierea Sa.

Acum este mai aproape de noi decât a fost vreodată. Mai mult decât atunci, când El nu Se întrupase. Mai aproape de când Duhul Său e în noi. Viaţa şi moartea Lui sunt în posesia noastră acum, prin credinţa, nădejdea şi dragostea Duhului Său”[66].

Trupul Său transfigurat de către Duhul nu Îl face să fie separat de noi[67]. „Înălţarea Domnului este adevărata *apropiere* a Domnului, în Duhul Său, de noi”[68].

Paştele lui Hristos ne conduce spre propriul nostru Paşti, pe care noi îl numim *Rusalii*[69]. „Noi ne împărtăşim de Paştele lui Hristos prin dobândirea Duhului lui Hristos pogorât la Rusalii şi sărbătorim Înălţarea lui Hristos, prin aşteptarea şi pregătirea pentru venirea Duhului Său în noi, căci vine şi va fi aproape de noi Duhul”[70].

„Dacă Duhul harului este în noi, atunci, deopotrivă, celebrăm şi El celebrează în noi”[71].

„Căci unde Duhul face minuni pentru cei necredincioşi şi ne încurajează în neputinţele noastre de zi cu zi, Acela este Duhul lui Hristos. Şi unde Duhul lui Hristos este prezent este celebrată, cu adevărat, sărbătoarea înălţării Domnului”[72].

Autorul nostru ne atrage atenţia, că însuşirea umanităţii de către Hristos nu a avut drept scop numai mântuirea noastră[73], având astfel numai o importanţă soteriologică, care s-ar închide în trecut, ci „umanitatea Lui este acum şi pentru eternitate permanent deschisă existenţei noastre finite, pentru a [putea] percepe infinita viaţă a lui Dumnezeu, viaţa veşnică”[74].

El vorbeşte aici şi despre „eterna liturghie şi mijlocire a lui Hristos în ceruri”[75].

---

[66] Idem, p. 330.
[67] Ibidem.
[68] Ibidem.
[69] Ibidem.
[70] Ibidem.
[71] Ibidem.
[72] Idem, p. 331.
[73] Ibidem.
[74] Idem, p. 332.
[75] Idem, p. 333.

2. *Rudolf Bultmann, **Kerigmă și mit***[76]

Un material introductiv

Cuvântul înainte al cărţii, varianta în limba engleză, e semnat de H. W. Bartsch. *Introducerea* e scrisă pe data de 13 septembrie 1948.

Bartsch spune, că această carte a lui Bultmann a stârnit vii discuţii. Discuţiile despre demitologizare au adus un rezultat pozitiv teologilor germani şi a avut un profund efect asupra viitorului studierii Noului Testament.

Problema înţelegerii elementelor *mitologice* din NT nu era una nouă cu desăvârşire. Recunoaşterea caracterului kerigmatic al Evangheliilor şi, de fapt, al kerigmei, nu închide narativitatea istorică a Evangheliilor, spune acesta.

Meritul lui Bultmann e acela, că a vorbit despre relaţia dintre *kerigmă* şi *mit* în NT, despre această problemă crucială, despre această problemă care părea inexorabilă. El a încercat să o *rezolve* şi prin asta ne-a atras atenţia asupra ei.

Există o tradiţie teologică protestantă din care Bultmann s-a inspirat şi prefaţatorul dă câteva nume de teologi şi lucrările lor. Teologia sistematică trebuie să ia act de demitologizarea noutestamentară, dacă vrea să ţină cont de filosofia modernă. Interpretarea NT ţine de exegeza care se face Noului Testament, spune autorul.

Prefaţa traducătorului

Prefaţa traducătorului cărţii (se înţelege: din germană în engleză). Autorul prefeţei şi a traducerii este Reginald H. Fuller.

---

[76] Citim și traducem din versiunea în limba engleză a cărții, *cf.* http://www.religion-online.org/showbook.asp?title=431. Textul prezentat aici a fost teriminat de către noi pe data de 9 ianuarie 2007.

Traducerea lui Bultmann în engleză lezează sensul original al limbii germane, limbă în care a fost scrisă cartea. El a redat pe *Dasein* cu „viaţă omenească”, „fiinţă umană” sau pur şi simplu „fiinţă”. Adică *Dasein* = *Being*.

Vorhanden a fost tradus prin tangibil / evident, adică prin: *tangible*. A urmat lui Brock şi a tradus pe *Geworfenheit* cu *thrownness* (*de-ne-lepădat*).

Textul cărţii lui Bultmann

I. Elementele mitologice din mesajul Noului Testament şi problema reinterpretării lor. Partea întâi.

I. Sarcina demitologizării NT.

A. Problema aflată în discuţie.

1. Viziunea mitologică asupra lumii şi evenimentul *mitic* al răscumpărării.

Cosmologia NT este *mitică* prin excelenţă. Lumea e văzută ca o structură formată din trei etaje, cu pământul în centru, cerul deasupra şi cu lumea de dedesubt. (…)

Aceste *forţe supranaturale* (adică Dumnezeu, îngerii şi demonii) intervin în cursul naturii şi în cadrul a tot ceea ce oamenii gândesc şi fac. Minunile nu sunt nici ele rare. Omul nu are controlul asupra propriei sale vieţi. Spiritele rele îl iau în posesie. Satana îi inspiră gânduri rele. În schimb, Dumnezeu îi inspiră omului gânduri bune şi îl ghidează în calea lui. El poate avea viziuni cereşti. (…)

Şi autorul continuă pe acest ton, pentru a arăta, că prezentarea evenimentelor Scripturii e făcută într-un mod *mitologic*, spune el.

„Astfel această viziune a lumii pe care ne-o redă NT, cu privire la *evenimentul răscumpărării* este subiectul central al predicii”. Venirea, întruparea Domnului e prezentată de Bultmann ca o *realitate*, ca un eveniment descris în mod *mitologic* în NT. Şi citează Gal 4, 4; Filip 2, 6; II Cor. 8, 9; In. 1, 14; II Cor. 5, 21; Rom. 8, 3 etc., pentru a proba *descrierea mitologică*.

2. Viziunea mitologică asupra lumii e perimată

Limbajul *mitologic* al NT se regăseşte în literatura apocaliptică iudaică, contemporană scrierii lui şi nu face

altceva, decât să revalorifice miturile gnostice, spune Bultmann.

„Din această cauză kerigma nu poate fi acceptată de către omul modern, pentru că el e convins, că viziunea mitică asupra lumii este perimată / învechită”. Trebuie să ne întrebăm, dacă nu cumva mesajul evanghelic, adevărul evanghelic nu poate avea şi o altă interpretare decât cea mitologică. Datoria teologiei este aceea de a „dezbrăca kerigma de veşmântul mitologic, de a o demitologiza”.

El crede că omul modern nu poate accepta o viziune mitologică asupra lumii şi că predicatorul nu va avea succes în faţa omului contemporan, dacă va aborda o asemenea strategie predicatorială.

Cosmologia scripturală este una *pre-ştiinţifică*, spune el. Însă e adevărat, că această viziune mitologică nu e cu totul de nesusţinut. Descoperirile recente au arătat că omul este mult mai bogat şi mai complex decât credea iluminismul sau idealismul sau naţionalismul şi se dă o mai mare importanţă istoriei şi tradiţiilor umane.

Nu putem accepta orbeşte *mitologia* NT şi nici nu putem accepta faptul, că credinţa se reduce *numai la fapte*. Ce putem gândi aşadar despre nişte sintagme ca acestea: „S-a coborât în Iad” sau „S-a înălţat la cer”?

Trebuie să recitim Crezul dezbrăcându-l de învelişul său mitologic. Nu putem localiza pe Dumnezeu numai în cer. Nu putem să vedem coborârea la Iad, înălţarea şi a doua Sa venire într-o formă mitologică.

Spune el, „acum, când am descoperit resorturile şi legile naturii, noi nu mai putem crede în spirite, oricum ar fi ele: bune sau rele. Noi cunoaştem că stelele sunt corpuri fizice, ale căror mişcări sunt controlate de legile universului şi că nicio fiinţă demonică nu le poate subjuga în beneficului ei.

Iar orice influenţă a lor asupra vieţii umane trebuie să fie explicată în termenii legilor fireşti ale naturii. Lor nu li se poate atribui vreo imixtiune păguboasă în viaţa noastră. Boala şi vindecarea de boală sunt atributele unor cauze naturale. Ele nu sunt rezultatul unei lucrări demonice sau a vreunei vrăji”.

Se continuă pe acelaşi ton, dându-se dreptate întru totul poziţiei ştiinţifice asupra lumii şi golindu-se Scriptura şi universul de lucrarea lui Dumnezeu, adică de transcendenţa harului Său care coboară la noi.

„Credinţa în spirite şi în miracole”, spune Rudolf Bultmann, „a degenerat în superstiţie şi [astfel] s-a deplasat atenţia de la credinţa originară”. Datorită împânzirii, infuzării concepţiei ştiinţifice asupra lumii în marea masă a populaţiei globului pământesc, spune Bultmann, aceasta a făcut, ca „miracolele NT să înceteze să mai fie *miracole* şi apărarea istoricităţiilor lor să fie numai un recurs al oamenilor bolnavi de nervi sau să aibă un efect hipnotic numai pentru aceia, care militează pentru astfel de abordare”. Nu mai putem vorbi despre *cauze misterioase*, *enigmatice* ale lucrurilor din natură.

„Este imposibil să foloseşti lumina electrică şi radioul şi noile descoperiri ale medicinii şi chirurgiei moderne şi, în acelaşi timp, să crezi într-un Nou Testament al lumii spiritelor şi al miracolelor”. Toate acestea fac „credinţa creştină ininteligibilă şi neacceptabilă pentru lumea modernă”.

„Eshatologia mitologică este inacceptabilă pentru simplul motiv că parusia lui Hristos nu îşi poate avea locul între aşteptările Noului Testament.

Istoria nu merge către un final şi, oricare şcolar cunoaşte, că ea îşi va continua parcursul ei [firesc]. Iar dacă vrem să credem, că lumea pe care noi o cunoaştem va avea un sfârşit, atunci ne aşteptăm ca acest sfârşit să ia forma unei catastrofe naturale şi nu a unui *eveniment mitologic*, aşa cum se aşteaptă Noul Testament.

Căci dacă explicăm *parusia* în termenii teoriei ştiinţifice moderne, suntem nevoiţi să folosim critic Noul Testament şi nu într-un mod inconştient”.

Critica, cu alte cuvinte, abordarea raţională a Scripturii trebuie să fie suportată de conţinutul Scripturii şi nu invers, în sensul ca Scriptura să fie un corector al viziunii ştiinţifice moderne.

Dilema omului modern este aceea de a se gândi pe sine „or ca natură pură, or ca spirit pur”. „Omul este în om, în mod esenţial, o unitate”, spune Bultmann, o fiinţă unitară. „Omul nu este, după cum îl prezintă Noul Testament, o victimă şi nici trăitorul unei ciudate dihotomi, care să îl expună influenţei unor puteri exterioare lui”.

„Omul se priveşte pe sine ca spirit, el cunoaşte că este mereu condiţionat de trup, de aspectul fizic al fiinţei lui, că trupul e o parte din fiinţa lui, dar îşi distinge foarte corect

sinele şi cunoaşte, în acelaşi timp, că este *independent* şi *responsabil* pentru stăpânirea lui asupra naturii".

Astfel vorbirea NT, spune el despre „spirit" şi *sacramente* este cu totul străină şi incomprehensibilă pentru omul de astăzi. Omul prezent nu înţelege, cum poate fi penetrat de o putere supranaturală şi cum, în Botez, se poate transmite un ceva misterios, care să fie agentul conducător al tuturor acţiunilor sale ulterioare.

El nu poate vedea cum o mâncare fizică poate da o putere spirituală şi cum o primire improprie a Euharistiei poate să ne facă să murim sau să ne îmbolnăvim, cf. I Cor. 11, 30.

Trebuie să examinăm în detaliu diverse forme ale modului de viaţă modern, fie ele idealiste sau naturaliste.

„Numai abordarea critică a NT, spune autorul nostru, care este relevantă din punct de vedere teologic se dovedeşte ca absolut necesară pentru omul modern". El doreşte să prezinte NT din punctul de vedere al ideii ştiinţifice moderne, în care omul este o unitate de sine stătătoare, care nu interferează cu puteri supranaturale.

„La fel, doctrina biblică, cum că *moartea este o pedeapsă a păcatului* este cu totul inacceptabilă pentru naturalism şi idealism, care privesc moartea ca pe o simplă şi necesară realitate a procesului natural [al vieţii umane].

Dacă din punct de vedere naturalist moartea nu este o problemă pentru nimeni, din punct de vedere idealist însă ea este o problemă foarte serioasă, pentru că ea e privită ca distrugerea esenţei spirituale umane. Idealismul are de-a face cu un paradox.

Pe de o parte, omul este o fiinţă spirituală, care diferă esenţial de plante şi animale iar, pe de altă parte, el este prizonierul naturii, născându-se, trăind şi murind ca toate celelalte animale.

Moartea poate reprezenta pentru om o problemă dar el nu o poate vedea ca pedeapsă pentru păcat. Fiinţa umană este subiect al morţii înainte de a cădea în păcat. Atributul mortalităţii văzut ca o consecinţă a căderii lui Adam nu îşi găseşte rostul, pentru că vina implică responsabilitatea personală iar *ideea de păcat originar* este o moştenire a decăderii, este ceva de ordinul sub-eticului, a iraţionalului, a absurdului".

Continuă: „Aceleaşi obiecţii se pot face şi la *doctrina răscumpărării*. Cum poate să fie expiată, prin moarte, vina

unui om de moartea unuia care nu are păcat, bineînţeles dacă există om fără de păcat? Ce implică noţiunile de *vină* şi *dreptate* în definitiv?

Cum se traduce ideea primitivă de *Dumnezeu*? (…) Cum poate fi explicată moartea lui Hristos, ca o *tranzacţie* între Dumnezeu şi om, prin care Dumnezeu cerea ca El să fie *satisfăcut* de către oameni?" Nu are logică, spune autorul, să transformăm păcatul într-un act juridic, care să aibă transgresie către generaţiile viitoare.

„Iar dacă Hristos, Care a murit, a fost Fiul preexistent al lui Dumnezeu, cum a putut muri?". Învierea lui Iisus, spune autorul, este o problemă dificilă pentru omul modern. Biologia nu crede în înviere. Minunea este incomprehensibilă pentru omul modern. El nu poate înţelege cum un asemenea act, minunea e actul, lucrarea lui Dumnezeu şi cum afectează viaţa lui.

B. Sarcina pe care o avem.

1. Nicio selecţie sau eliminare

Îşi pune întrebarea, dacă această critică drastică a mitologiei NT elimina complet kerigma. Şi spune: „noi nu putem salva kerigma prin selectarea numai a unor nuanţe şi prin eliminarea altora, pentru că rămânem tot la mitologie".

Propune o epurare prin metoda critică, raţională, de orice înţelegere arhaică, *mitică* spune el, a NT şi a Scripturii în general, se înţelege asta.

Spun el, dacă acceptăm Euharistia şi Botezul, concepţia despre cele două dintr-o anume parte a NT trebuie să acceptăm orice apariţie a lor din NT. El numeşte „legende" naşterea din Fecioara şi înălţarea Domnului.

Avem numai două opţiuni: ori să le respingem ori să acceptăm viziunea mitică a Scripturii în totalitate. Acest lucru trebuie să fie făcut, spune el, deopotrivă de clar şi de onest, şi de teologul academic şi de preotul paroh.

„În cartea lui Karl Barth: *Învierea morţilor. Eshatologia cosmică*, ca şi „cronologie a sfârşitului istoriei" este înlocuită cu ceea ce el intenţiona să fie o „istorie ultimă" non-mitologică. El a încercat să se mintă pe sine cu gândul că, aceasta este exegeza pe care Sfântul Pavel a făcut-o Noului Testament".

2. Natura mitului

„Mitul este expresia înţelegerii despre sine a omului şi a lumii în care el trăieşte". „Mitul nu poate fi interpretat cosmologic, ci antropologic, sau mai bine-zis, existenţialist", cum spunea Gerhardt Krüger în *Einsicht und Leidenschaft*.

„Importanţa înţelegerii mitologiei NT nu constă în imageria ei, ci în înţelegerea existenţei pe care o păstrează cu sfinţenie".

3. Noul Testament însuşi

NT invită, spune el, la o privire critică asupra lui. Un element, care pare contradictoriu în NT: *moartea lui Hristos* este când *sacrificiu*, când *eveniment cosmic*.

Câteodată El este *Mesia*, altă dată *al doilea Adam*. Chenoza Fiului preexistent al lui Dumnezeu de la Filip 2, 6 este *incompatibilă*, spune el, cu miracolele narate, ca dovezi ale mesianităţii Sale.

Naşterea din Fecioară, continuă el, este *incompatibilă* cu preexistenţa Sa, *doctrina despre creaţie* cu *concepţia conducătorului acestei lumi* (vezi *Corinteni*) şi cu dumnezeul acestei lumi și iarăși e contracţie între faptul, că *Legea a fost dată de Dumnezeu* cu aceea că *ea a venit prin Îngeri*, *cf.* Gal. 3, 19.

4. Mai înainte de a începe demitologizarea NT

Se întreabă: cum poate fi reinterpretată mitologia NT? Teologia liberală a ultimului secol, notează el, a avut un demers greşit în ceea ce priveşte demitologizarea. Ei au vrut să demitologizeze dar să renunţe şi la kerigmă.

Trebuie să avem o acceptare *naivă* a kerigmei sau una *critică*? Resuscitarea necritică a mesajului evanghelic lasă Evanghelia tot atât de ininteligibilă ca şi mai înainte.

Spune el, teologii liberali au folosit criticismul pentru a elimina *mitologia* NT. Datoria noastră este aceea de a folosi criticismul pentru a-l re-interpreta[77].

[77] *Cf.* Hans Jonas, *Augustine und das paulinische Freiheitsproblem*, 1930.

Spune câteva cuvinte despre interpretarea alegorică [*the allegorical interpretation*] a NT, care a stăpânit istoria gândirii Bisericii. „Această metodă de *spiritualizare* a evenimentelor mistice a făcut ca acestea să devină simboluri ale proceselor care conduc sufletul. Aceasta e cea mai confortabilă cale de a goli de perspectivă critică orice chestiune”.

Spun el, că vechii teologi liberali protestanţi au distins între *esenţa* religiei creştine şi *gunoiul* contemporan. Harnack spunea, că *esenţa predicii* lui Iisus este *Împărăţia lui Dumnezeu* şi că această Împărăţie are un triplu înţeles:

1. ea e ceva supranatural;

2. e fericirea religioasă pură, legătura interioară cu viaţa lui Dumnezeu și

3. este cea mai importantă experienţă pe care o poate avea omul.

Bultmann spune, că Harnack nu s-a desolidarizat cu totul de perspectiva mitologică a Scripturii. El spune că Harnack „a redus kerigma la un număr de principii fundamentale ale religiei și ale eticii”. „Istoria poate fi un capitol de interes pentru mediul academic, dar nu va avea niciodată o întâietate pentru religie”.

NT proclamă, ca eveniment central, *răscumpărarea* [*redemption*]. „Esenţa NT constă în aceea, că portretizează viaţa religioasă şi că trăsătura fundamentală a ei este experienţa unirii mistice cu Hristos, întru Care Dumnezeu vorbeşte într-o formă simbolică”.

Aceasta e prima abordare personală a NT făcută de Bultmann în această carte.

„*Credinţa creştină* nu este acelaşi lucru cu *religia idealistă*. Viaţa creştină nu constă în dezvoltarea personalităţii individuale, în dezvoltarea societăţii sau în transformarea acestei lumi într-o lume mai bună. Viaţa creştină înseamnă a ne scoate din lume, a ne face să ne detaşăm de ea”. Însă, spune el, istoricii religiei greşesc atunci, când văd NT ca promovând o detaşare eminamente *eshatologică* şi deloc *mistică*”.

Vechiul liberalism redescoperise faptul, că Biserica este *o instituţie religioasă*. Dar au redescoperit ei, se întreabă Bultmann, înţelesul deplin al Ecclesiei descris de NT?

Şi continuă: „pentru că în NT Ecclesia era, în mod invariabil, fenomenul istoric şi eshatologic al mântuirii”.

Pentru istoricii religiei, kerigma a încetat să mai fie kerigmă, pentru că au tăcut vizavi de actul decisiv al lui Dumnezeu, proclamat în Hristos, ca eveniment al răscumpărării.

De aceea, poate fi kerigma interpretată altfel, decât *mitologic*?

5. Interpretarea existenţialistă este singura soluţie

Mitologia NT este dualistă, prin aceea că spune, pe de o parte, că lumea prezentă şi omul sunt sub controlul demonilor, a puterilor demonice şi, pe de altă parte, că ele au nevoia să fie mântuite.

Omul nu poate să se mântuiască prin propriile sale eforturi, ci trebuie să primească un dar prin intervenţie divină.

Asimilează iarăşi *NT* cu *literatura apocaliptică iudaică* şi cu *gnosticismul*. NT, conchide autorul, trebuie interpretat *existenţialist*.

II. Elementele mitologice din mesajul Noului Testament şi problema reinterpretării lor. Partea a II-a.

Partea a II-a. Planul de demitologizare.

A. Interpretarea creştină a fiinţei.

1. Existenţa umană despărţită de credinţă.

Ce înseamnă, în NT, se întreabă autorul, *lume*, *această lume* şi *acest veac*? Lumea aceasta, de aici, e lumea corupţiei şi a morţii. Sfera vizibilă şi tangibilă a vieţii e tranzitorie şi omul, care se bazează pe ea, este prizonierul stricăciunii, al corupţiei interioare.

2. Viaţa credinţei

„Viaţa autentică…este aceea, care se fundamentează pe cele nevăzute, pe realităţile intangibile”, spune autorul.

„Aceasta este viaţa Noului Testament, ceea ce se desemnează prin *viaţa după Duh* sau prin *viaţa credinţei*.

Pentru această viaţă noi trebuie să avem credinţă în harul lui Dumnezeu.

Iar această credinţă în cele nevăzute, intangibilă pentru realităţile de acum, care acaparează iubirea noastră, ne deschide înainte viitorul nostru, care nu înseamnă *moarte* ci *viaţă*. *Harul lui Dumnezeu* înseamnă *iertarea păcatelor* şi ne aduce despărţirea de rătăcirea trecutului".

„Dacă ne deschidem inima harului, noi primim iertarea păcatelor noastre; ne eliberăm de trecut. Aceasta înseamnă *credinţă*: să ne deschidem larg către viitor. Însă, în acelaşi timp, credinţa implică ascultare, pentru că *credinţa* înseamnă *a întoarce spatele sinelui nostru* şi *a părăsi toată grija*".

„Despărţirea de lume este ceva total diferit de ascetism. Înseamnă a păstra o distanţă faţă de lume în spiritul tău". Noi trăim o existenţă eshatologică, pentru că suntem „făptură nouă" în Hristos, cf. II Cor. 5, 17.

„Judecata finala [*The last judgment*]", spune el, „nu este atât un eveniment cosmic iminent, ci el deja s-a petrecut prin venirea lui Iisus şi se petrece în cei credincioşi, cf. In. 3, 19; 9, 39; 12, 31. Credinţa înseamnă *a nu putea cuprinde* dar, totuşi, *a cuprinde destul*. Înseamnă *a fi mereu pe cale*, între *deja* şi *nu încă* [*between* ***the already*** *and* ***the not yet***], întotdeauna urmărind ţinta".

„În NT, în ultimă instanţă, nu cunoaştem fenomenul prin care realităţile transcendente devine posesiuni imanente. E adevărat, Sfântul Pavel era familiar cu experienţa extazului [II Cor. 5, 13; 12, 1]. Dar el refuză să accepte aceasta ca o dovadă a posesiunii Duhului. Noul Testament niciodată nu vorbeşte despre o pregătire a sufletului pentru experienţe mistice sau pentru extaz, ca o culminare a vieţii creştine. Deşi nu e un fenomen psihic, totuşi credinţa este marca acestei vieţi".

Şi continuă: „Cu siguranţă, că Sfântul Pavel a împărtăşit credinţa populară a zilelor lui, că Duhul revelează miracole şi el atribuie fenomene psihice anormale acestui factor [inspirator].

Dar entuziasmul corintenilor pentru astfel de lucruri l-au făcut să vorbească despre caracterul lor. Astfel se face că el a insistat pe faptul, că darurile Duhului trebuie să fie judecate în acord cu valoarea lor edificatoare şi, în acest fel, a transces părerea populară despre Duhul, ca agent care operează aidoma unei forţe naturale.

E adevărat, el priveşte pe Duhul ca pe o *misterioasă entitate*, Care locuieşte în om şi Care garantează învierea lui, cf. Rom, 8, 11. El vorbeşte de Duhul ca despre un fel de *materie supranaturală* [*supernatural material*] (I Cor. 14, 44) şi înţelege în ultimă instanţă pe Duhul, ca posibilitatea unei noi vieţi, care se deschide prin credinţă. Însă Duhul nu lucrează ca o forţă supranaturală, nici nu i-a în posesiune permanentă pe cel credincios".

Dar Pavel, observă Bultmann, face tot felul de conexiuni paradoxale. El spune, spre exemplu: „dacă trăim în Duhul, în Duhul să şi umblăm" (Gal. 5, 25). „*A fi mânaţi de Duhul* (Rom 8, 14) nu înseamnă, în mod automat, un proces constitutiv al firii noastre ci, mai degrabă, un imperativ maxim, adică: *trăiţi după Duhul, nu după trup*. Imperativul şi indicativul sunt nedespărţite [la Pavel]. Posesia Duhului nu ne oferă decizii uşoare".

Comentând Gal 5, 16, Bultmann spune, că într-o asemenea ipostază, unde Pavel cere să umblăm întru Duhul şi să călcăm poftele trupului, este o mostră reală de emancipare faţă de *mitologie*.

La fel, spune el, „catalogul paulin al darurilor Duhului de la Gal 5, 22, ne arată cum credinţa, prin detaşarea omului de lume, îl face capabil să slujească comunităţii.

Prin aceasta el scapă de nelinişte şi de tot felul de frustrări…pentru că omul este liber să se bucure împreună cu alţii. De aceea credinţa este descrisă ca *lucrătoare prin iubire* [Gal. 5, 6]. Şi aceasta înseamnă să fii *o făptură nouă*, cf. Gal 5, 6; 6, 15".

B. Evenimentul răscumpărării

I. Poate fi înţeles creştinismul în afara lui Hristos?

Autorul încearcă să schiţeze o interpretare existenţialistă, *non-mitologică* a creştinismului prin teoria despre *fiinţă*.

În NT, spune el, „credinţa este întotdeauna credinţa în Hristos. Credinţa, în sensul strict al cuvântului, a început într-un anume moment al istoriei. Ea a fost revelată, prin *Cel care a venit în lume*".

NT spune, că „credinţa a devenit posibilă în istorie datorită unui eveniment şi anume: *evenimentul Hristos*. Credinţa, în sensul de angajament al ascultării şi ca detaşare interioară de lume, este posibilă numai, când este credinţă în Iisus Hristos. Aici, într-adevăr, este o cruce a înţelegerii”.

Însă putem avea creştinism fără *evenimentul Hristos*? Din punctul de vedere al istoricilor religiei, spune el, s-a putut elimina în mod total *evenimentul Hristos*. Multora li se pare că *evenimentul Hristos* este o relicva *mitologică*, care trebuie să fie eliminată. Însă aceasta e o problemă esenţială.

Dacă putem crea un creştinism al fiinţei fără Hristos, atunci în Noul Testament avem mai mult sau mai puţin definit conţinutul mitologic al textului şi vom vorbi despre o fiinţă a omului natural, după cum e discutată ea în filosofia modernă existenţialistă.

Asta e concluzia lui Bultmann, şi după părerea noastră ea este justă. În măsura în care scoatem pe Hristos din Noul Testament discuţia despre fiinţă transformă teologia într-un avatar al filosofiei existenţialiste.

Spune el, trebuie să ne întrebăm, dacă teologie nu e cumva, doar o simplă precursoare a existenţialismului?

„Contele Yorck von Wartenburg[78], îi scria lui Dilthey pe 15 decembrie 1892: < Dogmaticele au încercat să formuleze o ontologie înaltă a vieţii istorice. Dogmaticele creştine au fost inevitabil antiteze ale intelectualismului, fiindcă creştinismul este suprema putere de viaţă >[79].

La aceasta Dilthey îi răspunde: <toate Dogmaticele au nevoie să fie reactualizate, pentru ca să infuzeze validitatea lor absolută asupra întregii vieţi umane>[80]”.

Contele Yorck ne-a dat o reinterpretare a doctrinei despre păcatul originar şi despre răscumpărare. El a găsit de cuviinţă să o numească drept „conexiune virtuală”, care traversează întreaga istorie. „Iisus este demonstrabil istoric ca adevăr universal”, spune contele citat supra.

Karl Jaspers nu a avut nicio problemă, spune autorul nostru, în a translata *interpretarea fiinţei* din creştinism a lui Kierkegaard în sfera filosofiei.

[78] Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg, 1877-97, Halle, Niemeyer, 1923.
[79] Idem, p. 154.
[80] Idem, p. 158.

Pentru Kierkegaard caracteristica fiinţei umane în istorie este anxietatea, neliniştea. Omul trăieşte mereu tensiunea între *trecut* şi *viitor*.

Wilhelm Kamlah [81], spune Bultmann, este autorul unui atac virulent la adresa caracterului eshatologic al creştrinismului, fiindcă a înţeles, în mod eronat, *detaşarea de lume*, ca o consecinţa credinţei. El a înţeles *detaşarea de lume* ca pe un lucru non-dialectic, ca pe o categorică negare a lumii. Neînţelegerea fiinţei de către Kamlah nu este altceva decât o versiune secularizată a ceea ce noi găsim în creştinism.

Şi aceasta, pentru că concepţia creştină despre fiinţă, spune Bultmann, vorbeşte despre angajarea de sine în relaţia cu Dumnezeu, ca despre o *antiteză* a autonomiei.

„Iubirea creştină, prin care operează credinţa, este deschisă unei interpretări similare". „Credinţa nu este o calitate supranaturală misterioasă, ci o dispoziţie umană autentică. La fel, dragostea nu este un efect al unei puteri supranaturale misterioase, ci o dispoziţie naturală a omului".

Spune el: „NT nu ne dă o doctrină despre *natură*, o doctrină despre *natura autentică* a omului, ci el proclamă doar evenimentul răscumpărării, care avut loc în Hristos".

Autorul nu vede însă, că tocmai Hristos este Cel care a actualizat deplin natura umană, care a arătat ce e omul, cum este el, că el, fiinţa lui, omul, trebuie să se umple de lumină, să se îndumnezeiască.

Continuă Bultmann, spunând, că NT vorbeşte despre actul mântuirii lui Dumnezeu, ca despre *o scăpare* de starea mizeră, depravată, lucru repudiat de filosofia existenţialistă. NT ne dă să vedem, că „omul nu poate fi numai ceea ce el este deja". Sfântul Pavel îndeamnă la sfinţenie pe creştini (I Cor. 6, 11), pe când Ioan spune, că noi nu suntem din lumea asta, cf. In 17, 16.

Astfel, „existenţa eshatologică este un ideal realizabil fiindcă *plinirea vremurilor* a venit şi Dumnezeu a trimis pe Fiul Său, ca să ne mântuiască pe noi de răul acestei lumi (Gal. 4, 4; 1, 4)".

Deducem de aici, că „atât NT, cât şi filosofii sunt de acord că viaţa autentică este posibilă, tocmai pentru că într-un anume sens ea este deja o posesiune pentru noi.

---

[81] În cartea *Christentum und Selbstbehauptung*, Frankfort, 1940.

Există însă o diferenţă majoră aici, pentru că NT vorbeşte numai despre *credincioşii creştini*, numai despre cei care şi-au deschis inimile lor ca să primească lucrarea răscumpărătoare a lui Dumnezeu, şi nu vorbeşte niciodată despre *omul natural*, care nu are viaţă, ci existenţa lui e disperată.

De ce face asta NT? „Pentru că noi cunoaştem, cum că omul poate deveni mai mult decât ceea ce este deja şi nu vedem un *om natural*, *un om despărţit de Hristos*, pentru că acela nu este viu, ci mort".

Calea de ieşire din această situaţie este aceea, spune el, ca să înţelegem ce e *căderea*. Corupţia umană vine din cădere. „NT priveşte căderea [omului] ca fiind totală". Şi, în această situaţie, cum mai poate omul, care este decăzut total, să fie conştient de condiţia lui umană?

„Firea autentică [a omului] nu este o înzestrare creaţională sau o posesiune de care dispunem. Filosofii trebuie să fie de acord cu asta, pentru că ei cunosc, că firea omului autentic se înţelege printr-o înţelegere angajată a ei".

Realizarea firii umane, spune teologul protestant, este ceva pe care omul nu a realizat-o nicidecum, dar pe care este capabil să o realizeze. Filosofii confundă *posibilitatea teoretică* a împlinii cu *realitatea de facto*. Dacă crede cineva însă, că în NT firea omului actual e pervertită, cât şi autentica umanitate, se înşală. Însă nu poate să o aibă cineva numai dacă o vrea, dacă o doreşte, ci trebuie să se nevoiască pentru dobândirea ei.

Astfel, orice impuls al firii umane actuale este unul al unei firi căzute. „Autentica viaţă umană este una angajată…dar angajarea este primită numai ca un dar de la Dumnezeu". Independenţa şi autonomia omului produce frustrări.

Autorul insistă asupra ideii, că *firea umană e căzută total* și că, de fapt, asta e *concepţia noutestamentară despre om*.

Căderea totală a omului, spune el, înseamnă, „că omul este un păcătos". „Păcatul este afirmare de sine, auto-glorificare". Şi, se întreabă autorul, dacă omul de astăzi poate să îşi înţeleagă păcatul şi dacă nu cumva păcatul nu e şi el *un concept mitologic*.

Dragostea îl face pe om liber de sine, spune autorul. Omul credincios e *un om nou* şi *un om liber*. „Însă iertarea păcatelor noastre nu este un concept juridic", spune autorul.

„Iertarea ne face liberi de păcat, de cel ce până acum ne ţinea în robie. Dar nici libertatea nu este o calitate statică a fiinţei noastre, ci *libertatea* este *ascultare*. Indicativul presupune imperativul. Dragostea este împlinirea legii şi de aceea iertarea lui Dumnezeu salvează pe om de sine şi îl face liber ca să slujească altora, cf. Gal. 13, 8-10; Gal. 5, 14”.

Astfel, existenţa eshatologică a devenit posibilă. „Evenimentul Iisus Hristos este revelarea dragostei lui Dumnezeu”. „De aceea, credinţa pentru Hristos înseamnă credinţa în Hristos, pentru că este credinţa în dragostea lui Dumnezeu revelată în Hristos. Numai cei care sunt iubiţi sunt capabili să iubească. Numai cei care au primit confidenţa altora, ca un dar, poate să facă confidenţe altora. Numai cei care au cunoscut ce este angajarea prin propria lor experienţă pot să adopte această poziţie faţă de alţii. Noi suntem liberi să ne dăm pe noi înşine lui Dumnezeu, fiindcă El S-a dat pe Sine pentru noi (I In. 4, 10; 4, 19)”.

„Deosebirea crucială”, spune autorul, „între *NT* şi *existenţialism* este aceea între *credinţa creştină* şi *înţelegerea naturală a fiinţei*. Noul Testament vorbeşte şi cunoaşte credinţa, ca un act al lui Dumnezeu, prin care omul devine capabil de angajare (*self-commitment*), capabil de credinţă şi dragoste, de o viaţă autentică”.

Ultima întrebare pe care şi-o pune autorul în această secţiune e aceea, dacă există credinţă genuină numai, când e credinţă în dragostea lui Dumnezeu revelată în Hristos.

2. Evenimentul Iisus Hristos

Este un eveniment *mitic* esenţial?

a) Demitologizarea *evenimentului Iisus Hristos*

Mai înainte de toate, autorul ne spune, că este mai presus de orice îndoială faptul, că evenimentul Hristos este cu totul diferit de tot ce se petrece în cultura mitică greacă. Hristos e Fiul preexistent al lui Dumnezeu. El este, în acelaşi timp, o figură istorică, este Iisus din Nazaret.

„Viaţa Lui e mai mult decât un eveniment mitic”, spune el, pentru că „este o viaţă umană, care se sfârşeşte, în mod tragic, prin crucificare.

De aceea avem aici o combinaţie unică de *istorie* şi *mit*. NT vorbeşte despre acest *Iisus al istoriei*, Care are mamă şi tată, Care e cunoscut de contemporani (In. 6, 42) dar, în acelaşi timp, El este și Fiul preexistent al lui Dumnezeu, Care ajunge să trăiască evenimentul istoric al crucificării şi, bineînţeles, evenimentul non-istoric al învierii".

Această combinaţie de *mit* şi *istorie* prezintă însă un număr de dificultăţi pentru înţelegere, spune autorul. Doctrina despre Hristos ca preexistent, spune el, e dată de Sfântul Pavel, pe când Sfântul Ioan trăieşte dificultatea de a reconcilia *legenda* despre naşterea din Fecioară, descrisă de Sfântul Matei şi de Sfântul Luca.

Spune el: „Avem, pe de o parte, Învierea ca o preamărire a lui Iisus prin cruce şi moarte şi, pe de altă parte, *legendele* despre mormântul gol şi Înălţare".

Se întreabă totuşi, dacă nu cumva tot acest limbaj mitologic este o încercare de a descrie figura istorică a lui Iisus şi evenimentele vieţii Sale şi, cu alte cuvinte, semnificaţia acestor lucruri să nu fie decât aceea de a descrie evenimentul mântuirii şi, în definitiv, noi să ne anulăm efortul nostru demitologizant.

Este însă uşor de înţeles rostul doctrinei preexistenţei lui Hristos şi a *legendei* naşterii Lui din Fecioară. Acestea vor să precizeze înţelesul persoanei lui Hristos pentru credinţă.

b) Crucea

Poate fi înţeles evenimentul răscumpărării, crucea, exclusiv ca un eveniment cu caracter *mitic* sau putem reţine valoarea mântuirii fără a pierde caracterul ei istoric?

„Iisus, Care a fost crucificat, a fost Fiul preexistent, întrupat, al lui Dumnezeu şi El a fost fără de păcat. El este jertfa care şi-a vărsat sângele pentru mântuirea noastră. El poartă povara păcatului lumii şi îndură păcatele noastre, pentru păcatele noastre, până la moartea pe cruce. Interpretarea *mitologică* este o mixtură între o *analogie juridică* şi una *sacrificială*, care a încetat să fie folositoare celor de astăzi".

„Evenimentul istoric al crucii capătă dimensiuni cosmice. Şi atunci când vorbim de *cruce* ca de *o întâmplare*

cosmică asta înseamnă, că s-a petrecut în istorie şi potrivit cu ceea ce se întâmplă în istorie”.

„Dar noi vedem *crucea* ca *o judecată a lumii* şi *a stăpânitorilor acestor lumi* (I Cor. 2, 6), crucea fiind judecata creaturilor căzute, a noastră, care am fost dezrobiţi de puterile lumii”.

„Prin crucificarea lui Iisus, Dumnezeu S-a urcat pe cruce pentru noi. *A crede în crucea lui Hristos* nu înseamnă a concepe un *proces mitic*, prin care noi am fi fost scoşi afară din lume, ca un obiect, pe care Dumnezeu ni-l dă spre folosul nostru, ci *a face crucea lui Hristos să fie a noastră*, să ne crucificăm sinele nostru.

Crucea, ca aspect răscumpărător, nu este un incident izolat, care se petrece cu un personaj mitologic, ci este un eveniment, care trebuie înţeles ca unul de importanţă cosmică.

Este decisivă şi revoluţionară aceasta prin aspectul ei eshatologic. Cu alte cuvinte, crucea nu este doar *un eveniment trecut*, care poate fi contemplat ca atare, ci este *un eveniment eshatologic* şi *mai presus de timp* (asta fiind înţelegerea, care se face prin credinţă) şi *o realitate arhiprezentă*.

Crucea a devenit *o realitate prezentă*, mai înainte de toate, prin Sacramente. În Botez, bărbatul şi femeia sunt botezaţi întru moartea lui Hristos (Rom. 6, 3) şi crucificați împreună cu El (Rom. 6, 6). La fiecare celebrare a Cinei Domnului noi proclamăm moartea lui Hristos (I Cor. 11, 26). Noi ne facem părtaşi Trupului şi Sângelui Său (I Cor. 10, 16). Iar crucea este Hristos, ca *realitate arhiprezentă* în fiecare zi a noastră ca creştini”.

Crucificarea propriilor noastre patimi şi pofte, spune autorul, este împreunată cu suferinţa, dar ea ne creşte în despărţirea noastră de lume.

„Aspectul răscumpărător al crucii lui Hristos nu este numai un *eveniment mitic*, ci şi unul *istoric*, un fapt petrecut în istorie, un eveniment istoric, care este crucificarea lui Hristos. Semnificaţia fundamentală a crucii este aceea, că e *o judecată a lumii*, o judecată şi, în acelaşi timp, e *mântuire a omului*.

Aceasta înseamnă faptul, că Hristos este răstignit *pentru noi* şi nu în sensul unei *teorii a sacrificiului* sau *a satisfacţiei*. Această interpretare a crucii, ca act permanent

este, mai degrabă, un *act mitic*, decât să fie unul cu *o semnificaţie răscumpărătoare justiţiară*”.

Evenimentul istoric al crucii, spune autorul, a creat o nouă situaţie istorică. Putem noi să ne întoarcem la Hristos al istoriei?

Spune Bultmann: „înţelesul crucii nu poate fi scos din viaţa lui Iisus ca figură istorică, din această viaţă, care poate fi înţeleasă prin recursul la istorie. Mai mult decât atât, Iisus e proclamat nu numai ca fiind *crucificat*, dar şi ca Cel care *a înviat din morţi*. *Crucea* şi *Învierea* sunt amândouă într-o unitate inseparabilă”.

c) Învierea

„Ce este învierea? Este un eveniment *mitic* pur şi simplu? Cu siguranţă, că nu este nici un eveniment trecut al istoriei, care să aibă o înţelegere evidentă de la sine”.

„Crucea şi Învierea formează un singur şi indivizibil *eveniment cosmic*. Crucea nu este un eveniment izolat, ca un sfârşit al lui Iisus, căruia nu i-a urmat nicio înviere.

Când El a suferit moartea, Iisus era Fiul lui Dumnezeu şi moartea Sa a fost, prin ea însăşi, o victorie împotriva puterii morţii. Sfântul Ioan ne inculcă această idee foarte clar, în momentul când descrie ceasul Patimilor lui Iisus, prin care El a fost preaslăvit şi prin dublul înţeles al cuvântului *a fost înălţat*, însemnând, deopotrivă, *crucea*, cât şi *preamărirea lui Hristos în slavă*.

Crucea şi Învierea formează un singur şi indivizibil eveniment cosmic, pentru că prin ele se face judecata acestei lumi şi ni se deschide posibilitatea unei vieţi autentice. Şi dacă e aşa, atunci Învierea nu poate fi o dovadă miraculoasă capabilă de a fi demonstrată şi nici suficientă, cât să convingă pe un sceptic, despre faptul că, într-adevăr, crucea are semnificaţia cosmică şi eshatologică, despre care se vorbeşte. Însă nu putem să negăm faptul, că Învierea lui Iisus este folosită în NT ca o *dovadă miraculoasă*. Spre exemplu: Fapte 17, 31. De aici noi aflăm, că Dumnezeu a confirmat, că a înviat pe Hristos din morţi”.

Sfântul Pavel a încercat, zice el, să dovedească Învierea prin recurenţa la martorii oculari, cf. I Cor 15, 3-8.

Însă, precizează el, Karl Barth a arătat, că o astfel de procedură paulină e *periculoasă*.

El spune că Barth, făcând referire la I Cor., cap. 15 şi la martorii oculari, trebuie înţeles în aceea, că Pavel nu a vrut să dea dovezi ale Învierii, ci să dovedească faptul, că predica Apostolilor, ca predică a primilor creştini, este predica despre *Iisus, ca Domn înviat*. Martorii oculari, spune Bultmann, garantau *predica Sfântului Pavel* şi nu *evenimentul Învierii*.

Învierea nu va fi o *minune* pentru un sceptic, spune el. „Nu putem”, zice el, „să dovedim eficacitatea răscumpărătoare a crucii invocând Învierea. Pentru că Învierea este un articol de credinţă, ea este mai mult decât învierea trupurilor, ca eveniment eshatologic. Ea nu poate fi o dovadă miraculoasă”.

„Învierea lui Hristos…este un eveniment eshatologic par excellence. Pentru că Hristos a zdrobit moartea şi a dat viaţă şi nemurire prin lumină (II Tim. 1, 10).

„Prin Sacramentul Botezului se participă nu numai la moartea lui Hristos, ci şi la învierea Lui”. „Iar viaţa creştină zilnică este o participare nu numai la moartea lui Hristos, ci şi la învierea Lui”.

„În acest fel învierea nu este numai un eveniment *mitic*, eveniment ce sprijină cu probe *eficacitatea crucii*, ci un articol de credinţă tot la fel de mult, ca şi *înţelesul crucii*. Căci *credinţa în înviere* este acelaşi lucru cu *credinţa în eficacitatea mântuitoare a crucii*.

A crede în Hristos înseamnă *a crede în cruce*, ca în *crucea lui Hristos*. Eficacitatea mântuitoare a crucii nu derivă decât din faptul, că este crucea lui Hristos şi este crucea lui Hristos fiindcă are eficacitate mântuitoare. Fără această eficacitate avem de-a face cu sfârşitul tragic al unui om”.

„Hristos se întâlneşte cu noi în predicarea crucii şi a învierii. Adevăratul răsărit este aceasta: credinţa în cuvântul predicării.” „*Credinţa* şi *necredinţa* nu sunt niciodată alegeri oarbe, decizii arbitrare”.

„Adevăratul răsărit al credinţei este credinţa în cuvântul predicării, care aduce iluminarea”.

„Dar problema istorică [a învierii] nu interesează pe un creştin, pentru ca să creadă în înviere. Evenimentul istoric al Răsăritului răsăriturilor credinţei nu înseamnă, pentru noi, decât ceea ce a însemnat şi pentru primii Ucenici

şi anume: atestarea învierii Domnului, actul lui Dumnezeu, prin care s-a completat actul răscumpărător al crucii”.

„Moartea lui Hristos este, deopotrivă, *judecată* şi *mântuire* a lumii, inaugurare a „slujbei împăcării” şi a „cuvântului împăcării”[II Cor. 5, 18]”.

Credincioşilor sau Sfinţilor, spune el, li s-a transferat, adică membrilor Bisericii: „existenţa eshatologică”. De aceea „cuvântul *Biserică* este un termen eshatologic, care desemnează Trupul lui Hristos şi care scoate în relief semnificaţia sa cosmică.

De aceea Biserica nu este un fenomen istoric, secular, ci un fenomen semnificativ istoric, în sensul că acesta se *realizează în istorie*”.

Concluzii

În NT, spune el, „nu există *mitologie* în adevăratul sens al cuvântului, niciun fel de mitologie, care să aibă ceva cu antichitatea, ca decadă *mitică* a viziunii despre lume. Pentru că *răscumpărarea* despre care noi am vorbit nu este *un eveniment miraculos supranatural*, ci un eveniment istoric intrat în timp şi spaţiu”.

„*Kerigma* înseamnă că emisarul eshatologic al lui Dumnezeu este *o figură istorică concretă*”.

„Transcendenţa lui Dumnezeu nu este un *mit* redus la imanenţă. Pentru că, într-adevăr, noi avem paradoxul transcendenţei lui Dumnezeu prezent şi activ în istorie, pentru că, *Cuvântul S-a făcut trup*.

3. Sergius Bulgakov, ***The Orthodox Church***

Sergius Bulgakov, ***The Orthodox Church****, translation from Russian and revised by Lydia Kesich, with a foreword by Thomas Hopko, Ed. St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1988, 200p.*

Capitolul 1: *Biserica* (p. 1-8)[82]

Ortodoxia este Biserica lui Hristos pe pământ. Biserica lui Hristos nu este o *instituţie*, ci viaţa nouă cu Hristos şi în Hristos, condusă prin Sfântul Duh.

Hristos, Fiul lui Dumnezeu, a venit pe pământ, S-a făcut om şi a unit astfel viaţa Sa dumnezeiască cu viaţa umană.

Această viaţă divino-umană El a dat-o fraţilor Săi, care au crezut întru numele Lui, prin aceea că El a murit, a înviat şi S-a înălţat la cer şi prin aceasta nu S-a separat de umanitatea Sa, ci a păstrat-o pe ea.

Lumina învierii lui Hristos este lumina Bisericii şi bucuria învierii, acest triumf asupra morţii, este pecetea ei. Domnul cel înviat trăieşte cu noi şi viaţa noastră în Biserică este o viaţă tainică în Hristos.

Creştinii poartă acest nume fiindcă ei aparţin lui Hristos, ei trăiesc în Hristos şi Hristos trăieşte întru ei. Întruparea nu este numai o învăţătură [oarecare], ci ea este mai presus de orice eveniment, care se poate întâmpla, pentru că ea conţine toată puterea veşniciei şi această veşnică Întrupare este desăvârşită, este o unire indisolubilă, adică fără amestecarea celor două naturi – divină şi umană – care sunt Biserica.

Fiindcă Domnul nu este numai *apropiat* umanităţii, ci *S-a făcut una* cu ea, făcându-Se El Însuşi om, Biserica este trupul lui Hristos, adică o unitate a vieţii cu Hristos, o viaţă subordonată Lui şi sub autoritatea Sa.

Aceeaşi idee este exprimată şi atunci, când Biserica este numită *Mireasă a lui Hristos*. Relaţia dintre *mire* şi *mireasă*, privită din prisma plinătăţii veşniciei, consistă într-o *desăvârşită unitate* a vieţii, o unitate care păstrează realitatea particularităţilor lor.

---

[82] Aici am făcut o traducere integrală a capitolului de faţă.

Este o unitate a celor doi într-unul, care nu se dizolvă prin dualitatea persoanelor şi nici nu le absoarbe pe acestea două din cauza unităţii dintre ele.

Biserica, deşi este trupul lui Hristos, nu este Hristos, adică Dumnezeu omul, fiindcă este numai umanitatea Sa. Dar este viaţa în Hristos şi cu Hristos, este viaţa lui Hristos în noi, „pentru că nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte întru mine" (Gal. 2, 20).

Dar Hristos nu este numai o *persoană dumnezeiască*. Însă viaţa Sa este inseparabilă de cea a Sfintei Treimi, viaţa Sa este consubstanţială cu cea a Tatălui şi a Duhului.

Şi, cu toate acestea, deşi este o viaţă în Hristos, Biserica este o viaţă în Sfânta Treime. Trupul lui Hristos trăieşte în Hristos şi, tot la fel, el trăieşte în Sfânta Treime. Hristos este Fiul. Prin El noi învăţăm să cunoaştem pe Tatăl şi noi suntem înfiaţi de către Dumnezeu, pentru ca să-I strigăm Lui: *Tatăl nostru*.

Dragostea lui Dumnezeu, dragostea Tatălui de Fiul şi a Fiului de Tatăl nu este *o simplă calitate* sau *o relaţie*, ci este posedarea, la nivel ipostatic, a aceleiaşi vieţi.

Dragostea lui Dumnezeu este Sfântul Duh, Care purcede din Tatăl, către Fiul şi Se odihneşte peste El. Fiul există pentru Tatăl numai în Sfântul Duh, Care Se odihneşte peste El iar Tatăl Îşi manifestă dragostea Lui pentru Fiul prin Sfântul Duh, Care este unitatea de viaţă a Tatălui şi a Fiului.

Iar Sfântul Duh Însuşi, fiind iubirea dintre două persoane, Care se împărtăşeşte de fire cu Cei care Se iubesc, ca să spunem aşa, este o existenţă personală, de Sine, în Tatăl şi Fiul.

Aceasta este iubirea: trăind mori și murind trăiești. În momentul în care aceste lucruri se petrec, aceasta manifestă cea mai mare putere. Pentru că acesta este locul Sfântului Duh în Sfânta Treime.

Biserica, în calitatea ei de trup a lui Hristos, care trăieşte prin viaţa lui Hristos, este prin acest fapt locul unde Sfântul Duh viază şi lucrează. Mai mult, Biserica este viaţa prin Sfântul Duh din cauză, că este trupul lui Hristos. Pentru aceasta, *Biserica* poate fi considerată *ca viața întru Duhul Sfânt* sau ca *viață a Sfântului Duh în umanitatea noastră*.

Esenţa acestei învăţături este revelată în istorie. Biserica este lucrarea întrupării lui Hristos, este Întruparea însăşi. Dumnezeu i-a întru Sine firea umană şi firea umană

este asumată de către dumnezeire, adică îndumnezeieşte firea umană, ca rezultat al unirii celor două firi în Hristos.

Însă, în acelaşi timp, lucrarea de asimilare a umanităţii în trupul lui Hristos nu este încheiată numai în virtutea întrupării Sale şi nici numai prin învierea Sa.

„Vă este mai bine vouă dacă eu mă duc [la Tatăl]” (In. 16, 7). Acest lucru cerea trimiterea Sfântului Duh la Cincizecime, care a desăvârşit Biserica.

Sfântul Duh, sub forma limbilor de foc, a coborât peste lume și S-a odihnit în Apostoli. Unitatea acestora, unitatea celor 12, condusă de Preasfânta Fecioară reprezenta întreaga omenire.

Limbile de foc rămân în lume şi constituie comoara de daruri a Sfântului Duh, care este în Biserică. Darul Sfântului Duh a fost dăruit în Biserica primară de către Apostoli după ce îi boteza [pe oameni]. Astăzi, acest dar, „pecetea darului Sfântului Duh”, se acordă în Taina Mirungerii.

Astfel Biserica este Trupul lui Hristos. Prin Biserică noi participăm la viaţa dumnezeiască a Sfintei Treimi, la viaţa în Sfântul Duh, prin care noi devenim fiii Tatălui şi strigăm în sufletele noastre: *Avva! Părinte!* Şi, prin care, se revelează nouă Hristos, Care trăieşte în noi.

Acesta e motivul pentru care, înainte de a încerca să dăm o *definiţie* a Bisericii, care s-a manifestat în istorie, trebuie, mai degrabă, să înţelegem Biserica, ca un fel de viaţă divină de sine stătătoare şi care nu poate fi comparabilă decât cu ea însăşi, pentru că este voinţa lui Dumnezeu manifestată în lume.

Biserica există, este un *dat* real, fiind independentă de orice origine istorică, pentru că ea deja exista în Dumnezeire, în planul suprauman. Aceasta există în noi, nu ca *o instituţie* sau ca *o societate*, ci, mai întâi de toate, ca *o certitudine duhovnicească*, ca *o experienţă specială*, ca *o viaţă nouă*.

Învăţătura creştinătăţii primare este vestirea bucuriei şi a biruinţei acestei noi vieţi. Viaţa aceasta este indefinibilă, dar ea poate fi descrisă şi poate fi trăită.

De aceea nu se poate da o *definiţie* completă şi satisfăcătoare a Bisericii. *Vino şi vezi!* este un cuvânt, care mărturiseşte faptul, că Biserica [se înţelege] numai prin experienţă, prin har, prin participarea la viaţa ei.

Acesta este motivul pentru care, mai înainte de a da o *definiţie formală* a Bisericii, ea trebuie concepută ca *o existenţă mistică*, dincolo de toate definiţiile şi mult mai complexă, decât poate să o cuprindă vreuna.

Biserica, în fiinţa ei, fiind o unitate divino-umană, ţine de Dumnezeire. Ea este de la Dumnezeu, dar există în lume, în istoria umanităţii.

Dacă Biserica este văzută numai în dezvoltarea ei istorică şi este prin aceasta considerată numai *o societate pământească*, originile naturii ei nu pot fi înţelese, pentru că, în mod propriu, ea este *o expresie a veşniciei în timp*, o *arătare / dezvăluire a celor necreate în cele create*.

Esenţa Bisericii este viaţa dumnezeiască, revelarea însăşi a ei în viaţa celor create. Este îndumnezeirea creaturilor prin puterea Întrupării şi a Cincizecimii.

Această viaţă este o realitate supremă, este evidenţa şi certitudinea tuturor celor care participă la ea. Cu toate acestea ea este o viaţă *duhovnicească*, ascunsă în *taina omului*, în *camera dinăuntru* a inimii sale.

În acest sens ea este *o taină* şi *un sacrament*. Însă este mai presus de fire, pentru că e mai presus de această lume, dar este în interiorul vieţii lumii. Aceste două atribute ale ei [de a fi *în afara* şi *înăuntrul* lumii n.n.] sunt lucrurile ei caracteristice.

Prin primul dintre ele noi spunem, că Biserica este *nevăzută*, mai presus de toate lucrurile văzute ale acestei lumi, decât toate obiectele, care pot fi percepute în lucrurile acestei lumi.

Cineva poate spune, că nu este din această lume şi, gândind *prin prisma experienţei* (Kant folosea acest termen), ar putea spune, că noi nu întâlnim *fenomenul*, care corespunde Bisericii şi astfel, că ipoteza Bisericii este superfluă pentru cosmologia experimentală, care folosea ipoteza existenţei lui Dumnezeu pentru cosmologie, ca Laplace. Şi, în definitiv, că ar fi corect să vorbim despre faptul, că nu există o Biserică *nevăzută*, ci numai una *văzută*.

Însă cea nevăzută nu este necunoscută. Căci, chiar dacă e mai presus de simţuri, omul are capacitatea *vederii duhovniceşti*, prin care poate să o vadă, să o înţeleagă, să o cunoască. Această *vedere* este *credinţă*, după cum spun cuvintele Apostolului, pentru că este „evidenţa lucrurilor

nevăzute” [Evr. 11, 1]; este cea care ne ridică pe tărâmul veşniciei şi ne face să fim locuitori ai lumii cereşti.

Viaţa Bisericii este viaţa credinţei, prin înţelegerea căreia lucrurile acestei lumi devin transparente. Şi, e de la sine înţeles, că aceşti ochi duhovniceşti *pot vedea* nevăzutul Bisericii.

Dacă Biserica este *nevăzută* cu totul, desăvârşit imperceptibilă, asta înseamnă că nu e Biserică, pentru că Biserica nu poate exista fără umanitate. Aceasta nu este nici inclusă cu totul în experienţa umană, pentru că viaţa Bisericii este dumnezeiască şi inepuizabilă, dar o *însuşire* reală a acestei vieţi, o experienţă reală a vieţii în Biserică este dată oricui să o trăiască.

În acest sens, tot ce este în Biserică este *nevăzut* şi *tainic*, pentru că *depăşeşte* limitele lumii văzute dar, întotdeauna, *nevăzutul* poate deveni *văzut* şi lucrurile pe care noi le putem vedea din cele nevăzute ţin de condiţia existenţei Bisericii.

Astfel Biserica există şi este un articol de credinţă. Ea este cunoscută prin credinţă, pentru că: „Cred întru una, sfântă, sobornicească şi apostolească Biserică”.

Biserica este înţeleasă prin credinţă, nu numai ca *o calitate* sau ca *o experienţă* anume, dar şi *cantitativ*, pentru că este unitatea, care îi strânge pe toţi la un loc, este o viaţă unică şi integrală, adică universală, după modelul unităţii Celor trei persoane ale Sfintei Treimi.

Numai că infinita divizare a neamului omenesc este accesibilă înţelegerii noastre, dacă noi ne lepădăm de o viaţă trăită egoistic şi izolaţionist. Fiii aceluiaşi Adam, deşi sunt fiinţe sociale, depind de fraţii lor şi nu pot să înţeleagă unitatea esenţială dintre ei, decât, dacă această unitate se manifestă în cadrul iubirii şi prin iubire şi există, prin intermediul virtuţii, o participare a lor la aceeaşi viaţă dumnezeiască a Bisericii.

„Să ne iubim unii pe alţii, ca într-un gând să mărturisim”, spune Biserica în timpul Liturghiei. Această unitate a Bisericii se revelează doar acelor *ochi ai dragostei* (*to the eyes of love*) şi nu tuturor – aşa, ca o uniune exterioară, după modelul întâlnirilor, care au loc în societăţile umane – , ci e una *tainică*, fiind adevărata sursă a vieţii.

Umanitatea este una în Hristos iar oamenii sunt cu toţii ramurile viei, membrele unui singur trup. Viaţa fiecărui

om se lăţeşte la infinit în viaţa altora, a *comuniunii Sfinţilor*[83] şi fiecare dintre oamenii, care trăiesc în Biserică, trăiesc viaţa tuturor oamenilor în Biserică.

Fiecare om este umanitatea, pentru că „sunt om și nimic din ceea ce este omenesc nu îmi e străin”[84]. El îi aparține nu numai ca *o parte* a umanității, care trăiește pe pământ la un moment dat, stând înaintea lui Dumnezeu în rugăciune și muncă, pentru că generația momentului ar fi doar o pagină din cartea vieții.

Căci în Dumnezeu şi în Biserica Sa, nu există o diferenţă substanţială între *cei vii* şi *cei morţi*, pentru că toţi sunt una în iubirea Tatălui. Chiar şi generaţiile care încă nu s-au născut, fac parte din această una şi dumnezeiască umanitate.

Însă Biserica universală nu se limitează doar la umanitate, ci din ea fac parte, deopotrivă, şi Îngerii. Existenţa lumii îngereşti este inaccesibilă vederii umane, dar se poate afirma aceasta numai prin experienţa duhovnicească, pentru că aceasta poate fi înţeleasă numai prin *ochii credinţei*.

Şi astfel unirea noastră în Biserică este foarte largă prin Fiul lui Dumnezeu, prin aceea că El a reunit pe *cele cereşti* cu *cele pământeşti*, pentru că a distrus peretele despărţitor dintre lumea Îngerilor şi cea a oamenilor.

Astfel, la întreaga umanitate şi adunare a Îngerilor s-a adăugat întreaga fire, întreaga creaţie. Ea [85] a fost încredinţată în paza Îngerilor şi i-a fost dat omului să o stăpânească. Aşa i s-a conferit omului vocaţia sa.

Dar „toată făptura împreună suspină şi împreună are dureri până acum” [Rom. 8, 22], pentru că trebuie să fie transfigurată într-o *făptură nouă*, împreună cu învierea noastră.

În Biserică, omul poate deveni o fiinţă *universală*, pentru că viaţa sa în Dumnezeu îl uneşte pe el cu viaţa întregii creaţii prin aceste fire cosmice ale dragostei. Şi acestea sunt graniţele Bisericii. Şi această Biserică, care îi uneşte nu numai pe cei vii, ci şi pe cei morţi, ierarhiile îngereşti şi întreaga creaţie, aceasta este Biserica *nevăzută*, dar nu *necunoscută*.

---

[83] Expresia era redată, în original, în limba latină: *Communio Sanctorum*.

[84] Și această porțiune de text a fost redată în limba latină: *Homo sum et nihil humanum a me alienum esse puto*.

[85] Se referă, credem noi, la *întreaga creaţie*.

Căci se poate spune, în definitiv, că Biserica a fost veşnică şi fundamentul creaţiei, în sensul, că a fost creată mai înainte de toate lucrurile şi că lumea a fost făcută pentru aceasta.

Domnul Dumnezeu a creat pe om după chipul Său şi a dat posibilitatea penetrării omului de către Duhul Bisericii şi a Întrupării lui Dumnezeu, pentru că Dumnezeu poate să Îşi ia numai o fire, care să corespundă Luişi şi care să aibă chipul Lui.

Unitatea deplină a umanităţii există deja prezentă în sămânţa unităţii Bisericii, care este după chipul Sfintei Treimi.

Astfel este foarte greu să vorbeşti despre un timp, când Biserica nu a existat în umanitate, dar şi să spui, cum arată.

După învăţătura Părinţilor, exista deja o Biserică primordială în Paradis, înainte de cădere, atunci când Domnul a venit să vorbească cu omul şi El Însuşi a stabilit o relaţie cu acesta.

După cădere, în primele cuvinte despre „sămânţa femeii", Domnul a stabilit fundaţia, care trebuia terminată prin Biserica Vechiului Legământ, Biserica unde omul a învăţat comuniunea cu Dumnezeu.

Dar şi în întunericul păgânismului a existat o căutare naturală a sufletului uman după Dumnezeu, existând astfel o „biserică stearpă a păgânilor (*pagan sterile church*)", după cum se aude cântându-se în cântările Bisericii.

Însă Biserica atinge cu adevărat plenitudinea existenţei sale numai odată cu Întruparea şi, din această cauză, Biserica a fost *fundată* de către Domnul nostru Iisus Hristos şi realizată la Cincizecime.

Prin aceste evenimente a fost pusă fundaţia Bisericii dar desăvârşirea nu s-a atins încă. Există încă o *Biserică luptătoare*, care trebuie să devină *Biserică triumfătoare*, unde „Dumnezeu va fi toate întru toţi".

Astfel este imposibil de definit *limitele spaţiale* ale Bisericii sau *limitele ei temporale* sau *limitele puterii* sale de acţiune, pentru că atunci Biserica nu ar mai fi *nevăzută* şi nici cu totul *incomprehensibilă*.

Însă, prin aceasta, nu facem Biserica [o realitate] nevăzută [cu totul], în sensul că nu ar exista pe pământ sub o formă accesibilă experienţei sau în sensul, că este cu totul transcendentă şi că în definitiv nu ar exista deloc.

Ci, cu toate că nu cuprindem integralitatea ei, Biserica este văzută pe pământ, şi prin experierea accesibilităţii ei, ea este limitată în timp şi spaţiu.

Viaţa nevăzută a Bisericii, viaţa credinţei, este conexată indisolubil cu formele concrete ale vieţii pământeşti.

Existenţa *nevăzută* este [prezentă] în cea văzută, o include pe aceasta şi ambele formează un simbol. Cuvântul *simbol* denotă un lucru care aparţine acestei lumi, care ţine de aceasta, dar care conţine o existenţă de dinainte de toţi vecii. Aceasta este unitatea transcendenţei şi a imanenţei, puntea dintre cer şi pământ, unitatea dintre Dumnezeu şi om, dintre Dumnezeu şi creatură.

În acest sens viața Bisericii este simbolică, este o viață tainică, ascunsă sub semne văzute. Contrastul dintre *Biserica nevăzută* și *societatea omenească văzută* este un contrast, care apare din cauza interiorului Bisericii, dar este străin ei, pentru că această contradicție distruge, de fapt, simbolul.

Acesta invalidează Biserica însăși, ca o unire a vieții dumnezeiești cu viața creaturilor, transcendând Biserica în tărâmul *numenalului* și pierzând astfel valoarea sa *fenomenală*.

Dar, dacă Biserica, ca viaţă, este conţinută în Biserica pământească, atunci această Biserică pământească, ca toate realităţile de aici, este limitată în timp şi în spaţiu.

Nefiind numai o societate, nicio realitate comprehensibilă, niciuna concepută ca fiind limitată, ea există exact ca o societate, care are propriile ei caracteristici, legi şi limite.

Ea este *pentru noi* şi *în noi*, în existenţa noastră temporală. Biserica are o istorie, ca orice lucru care există pe lume şi trăieşte în istorie.

Astfel existenţa veşnică, nemişcată, dumnezeiască a Bisericii, apare în viaţa acestui veac ca o manifestare istorică şi are un început istoric.

Biserica a fost fundată / întemeiată de către Domnul nostru Iisus Hristos şi a fost statornicită pe mărturisirea de credinţă a lui Petru, care a vorbit în numele tuturor Apostolilor, aceasta fiind piatra cea din capul unghiului a Bisericii Sale.

După învierea Sa din morţi, El a trimis pe Apostoli ca să predice Biserica Sa, pe cea care a venit din cer, prin

Duhul Sfânt, la Apostoli, ca Biserică a Noului Legământ care a luat existenţă şi, prin gura lui Petru, mai întâi, s-a făcut primul apel apostolic de a intra în Biserică:

„Pocăiţi-vă şi să se boteze fiecare întru numele lui Iisus Hristos....şi veţi primi darul Duhului Sfânt [F. Ap. 2, 38]. „Şi în acea zi s-au adăugat ca la trei mii de persoane Bisericii" [F. Ap. 2, 41].

Astfel a luat fiinţă Biserica Noului Legământ.

Capitolul al 2-lea: *Biserica ca Tradiţie* (9-14) [86]

Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie

Nu toată firea umană aparţine însă Bisericii şi nici nu aparţin Bisericii toţi creştinii, ci numai cei ortodocşi. Aceste două lucruri ridică problema căutării raţiunii credinţei religioase.

Ambele probleme au fost tratate în mod exhaustiv de către teologi. Atunci, cum poate să existe trupul Bisericii, Biserica Sa, dacă Hristos a luat întreaga umanitate şi ea este cuprinsă în exterior numai de o parte a umanităţii, care este în Biserică?

Şi cum se face aceasta de către acea parte a umanităţii, despre care se pune că a iubit pe Hristos prin Botez, şi numai acea parte are adevărata viaţă a Bisericii şi este *aleasa* dintre *cei aleşi*?

Domnul nu ne-a dat să înţelegem prima problemă şi pe a doua o înţelegem doar parţial, dar despre ea vom vorbi mai târziu. Mântuirea umanităţii, prin intrarea ei în Hristos, nu este *un proces mecanic*, independent de voinţa omului, ci presupune *acceptarea voluntară* sau *respingerea* lui Hristos [Mc. 16, 6].

Dar prin credinţa se intră în Biserică şi în lipsa credinţei o părăseşti. Biserica, ca o societate pământească, este mai întâi de toate o unitate a credinţei, a *adevărului* credinţei predicat în lume de către Apostoli, după ce a coborât peste ei Sfântul Duh.

Astfel, această credinţă poate fi exprimată în cuvinte, poate fi mărturisită, predicată şi Biserica apare ca o societate

[86] Aici avem o traducere parţială a celui de al doilea capitol al cărţii părintelui Bulgakov.

unită prin unitate religioasă, prin conştiinţă dogmatică, ca una care are şi mărturiseşte credinţa adevărată.

Acest concept de *credinţă adevărată*, *ortodoxă*, nu poate fi conceput ca *o normă abstractă*. Dimpotrivă, adevărata credinţă defineşte conţinutul învăţăturii dogmatice, pe care Biserica îl mărturiseşte, cerând membrilor ei aceeaşi mărturisire.

Astfel *o depărtare* de adevărul credinţei înseamnă *o separare* de Biserică, adică *o erezie* sau *o schismă*.

Întruparea S-a petrecut în lume şi nu în afara ei. A fost pe deplin un eveniment istoric, fără ca să se distrugă cumva istoria umană, şi prin care s-a dat un înţeles pozitiv şi veşnic, devenind [un eveniment] central.

În ciuda acestei firi divine şi eterne – sau, mai precis, din cauza ei – Biserica a avut o istorie în limitele istoriei umane şi în conexiune cu ea. Creştinismul este mai mare decât istoria, dar nu este în afara ei şi are propria lui istorie. În această istorie, Biserica a luat forme dogmatice, a produs normele credinţei adevărate, adică mărturisiri ale dreptei credinţe.

Fiecare membru al Bisericii acceptă învăţătura Bisericii, exprimată şi fixată de-a lungului timpului istoric. Viaţa Bisericii, care este *tainică* şi *ascunsă*, nu este prin aceasta ilogică şi *non-dogmatică* ci, dimpotrivă, este cuvânt, învăţătură şi mesaj. Domnul, Care este Calea, Adevărul şi Viaţa a predicat Evanghelia Împărăţiei revelând înţelesul Scripturilor, care anunţau dogmele referitoare la Sine, la Tatăl şi la Duhul.

Biserica Sa se preocupă cu aceleaşi lucruri. Pentru că credinţa vinde din auzite şi cele auzite din cuvântul lui Dumnezeu [Rom. 10, 17]. Cunoaşterea vinde din predicarea adevărului credinţei. Adevărata viaţă trebuie să fie în mod necesar unită cu dreapta credinţă. Una se trage din cealaltă.

Plinătatea adevărului credinţei, dreapta învăţătură este mult mai vastă decât în conştiinţa unui singur membru izolat al Bisericii. Aceasta este păzită de întreaga Biserică şi transmisă din generaţie în generaţie ca *Tradiţie* a Bisericii. Tradiţia este memoria vie a Bisericii, păstrând adevărata învăţătură care s-a manifestat în istorie.

Ea nu este un *muzeu arheologic*, niciun *catalog ştiinţific* şi, cu atât mai mult, nu este un *tezaur mort*. Ci Tradiţia este o putere de viaţă, care se află înăuntrul unui organism viu.

În acest fluviu de viaţă, care vine din trecut în multe feluri, tot trecutul este conţinut astfel în prezent şi *este* prezent.

Unitatea şi continuitatea Tradiţiei ţine de faptul că Biserica este întotdeauna identică cu sine. Biserica este o viaţă unică, condusă prin timp de către Sfântul Duh, ale cărei forme istorice se schimbă dar, în Duhul ei, ea rămâne neschimbată.

Această credinţă în Tradiţia Bisericii, ca sursa fundamentală a învăţăturii Bisericii, se naşte din credinţa în unitatea şi identitatea de sine a Bisericii. Perioada primară a creştinătăţii este, spre deosebire de cea prezentă, una în care se admitea, că Biserica este *una* şi *aceeaşi*. Prin unitatea vieţii, Biserica ţinea împreună comunităţile lui Pavel, după cum se ţine şi în Bisericile locale din vremea noastră.

În oricare veac, acesta este adevărul, Tradiţia nu a fost cunoscută şi înţeleasă în acelaşi fel de către toţi membrii Bisericii şi poate fi spus, că în mod practic, Tradiţia este inepuizabilă, pentru că este viaţa adevărată a Bisericii. Cu toate că e vie şi activă, totuşi ea[87] rămâne necunoscută.

Căci lucrul fundamental al Tradiţiei este acesta: fiecare membru al Bisericii, prin viaţa şi cunoaşterea sa (fie că ne referim la *teologia ştiinţifică* ori la *înţelepciunea practică*), poate să caute să înţeleagă totala unitate a Tradiţiei şi să se cerceteze pe sine, dacă este în acord cu ea. El se cuvine să poarte în sine Tradiţia vie. El se cuvine să fie o za unită inseparabil de întregul lanţ al istoriei.

Tradiţia însă are multe aspecte. Ea poate fi scrisă, orală, monumentală. Dar există o sursă a Tradiţiei care ocupă un loc aparte, în mod desăvârşit recunoscut şi aceasta e Sfânta Scriptură. Cine are prioritate *Scriptura* sau *Tradiţia*?

De la început, Biserica Reformată apuseană a încercat să opună Scriptura Tradiţiei. Însă în mod real nu există nicio opoziţie între ele. Ideea unui astfel de antagonism a fost produsă artificial, datorită unor dorinţe opuse, pentru că fie s-a minimalizat valoarea Scripturii în defavoarea Tradiţiei, fie s-a produs fenomenul invers.

Scriptura şi Tradiţia aparţin aceleiaşi singure vieţi a Bisericii, mişcată de acelaşi Sfânt Duh, Care lucrează în Biserică, revelându-Se astfel în Tradiţie şi insuflând scrierile

---

[87] Sfânta Tradiţie.

sfinte. Datorită acestei legături noi notăm faptul, că ultimele studii biblice fac să crească importanţa elementului colectiv şi tradiţional.

Analizele la cărţile Vechiului şi Noului Testament ne apropie de aceleaşi surse primare din care aceste cărţi au luat naştere. Sfânta Scriptură a fost un mod scris al Tradiţiei şi locul [unde s-au adunat] acele scrieri individuale, scrise sub porunca Sfântului Duh.

Sfintele cărţi, ca spre exemplu epistolele Apostolilor, sunt ele altceva decât cronici ale vieţii diferitelor Biserici, care au păstrat Tradiţia? Scriptura şi Tradiţia trebuie să fie înţelese nu ca opunându-se una alteia, ci ca fiind unite.

Sfânta Scriptură este astfel o parte a Tradiţiei Bisericii. Şi aceasta, pentru că Tradiţia este aceea care afirmă valoarea Sfintelor Cărţi în Biserică.

Canonul Sfintelor Cărţi, care afirmă că ele au caracter insuflat, este stabilit de către Tradiţie. Natura inspiraţiei Scripturii este garantată de Biserică. Şi aceasta se face prin Tradiţie. Nimeni nu poate decide lucruri referitoare la inspiraţia dumnezeiască a Scripturilor şi a prezenţei Sfântului Duh în Biblie.

Aceasta se face numai de către Duhul lui Dumnezeu, Care viază în Biserică, pentru că „nimeni nu cunoaşte cele dumnezeieşti în afară de Duhul lui Dumnezeu”.

Astfel, acest lucru nu poate fi o chestiune de alegere personală, ci depinde numai de judecata Bisericii. Istoria ne spune, că între multe cărţi scrise, Biserica a ales un număr mic de cărţi ca fiind inspirate de către Dumnezeu. Dintre multele Evanghelii s-au ales *Evangheliile canonice*.

După multe ezitări, Biserica a inclus unele cărţi în canonul cărţilor veridice (cum a fost cazul *Cântării Cântărilor* şi a *Apocalipsei*) şi a respins pe altele, care au făcut, pentru o anumită vreme parte din ele (ca *Epistola* lui Clement, *Păstorul* lui Herma).

Ea a făcut o diferenţiere între *cărţile canonice* şi cele *necanonice* (*deuterocanonice*, *pseudo-epigrafe* şi *apocrife*).

De aceea e drept să spunem, că Cuvântul lui Dumnezeu are o mărturie interioară în sine, o putere intrinsecă, un fel de evidenţă imanentă a caracterului său inspirat şi el nu poate fi Cuvântul lui Dumnezeu adresat oamenilor, dacă nu pătrunde în conştiinţa umană ca rana unei săgeţi.

Şi nu este exagerat şi nici greşit să gândim, că omul poate, prin alegerea sa şi după gustul său propriu, să stabilească adevărul lucrurilor scrise, care au fost inspirate. Aceste cărţi el le poate înţelege pe măsura capacităţii sale personale şi în modul caracteristic al gândirii din timpul său.

Biserica ne-a dat Biblia prin Tradiţie şi reformatorii înşişi au primit Biblia din Biserică şi prin Biserică, adică prin Tradiţie. Căci nu este la latitudinea fiecăruia dintre noi să stabilească o nouă canonicitate a Scripturii. Ci fiecare dintre noi trebuie să o primească pe aceasta din mâinile Bisericii, care vorbeşte prin Tradiţie.

Altfel Scriptura încetează să fie Cuvântul lui Dumnezeu şi devine o carte, o carte literară oarecare, ce poate fi subiectul unor investigaţii psihologice şi istorice.

Dar Cuvântul lui Dumnezeu, când este studiat ca un document istoric, nu poate deveni niciodată numai *un document*, care să aibă doar o formă exterioară, căci, deşi poartă caracterul epocii istorice [în care a fost scris], niciodată nu închide cuvântul vieţii veşnice. Din această cauză Scriptura este un simbol pentru că e locul de întâlnire dintre divin şi uman.

Noi nu vom citi Cuvântul lui Dumnezeu decât cu credinţă şi evlavie, în Duhul Bisericii. Nu a fost şi nu poate fi vreo ruptură între *Scriptură* şi *Tradiţie*.

Niciodată Cuvântul lui Dumnezeu nu poate fi înţeles deplin, ca fiind inspirat, de către cei care îl citesc, pentru că niciun om singular, nu poate avea un organ pentru o astfel de înţelegere.

Căci un mădular [al Bisericii] poate citi numai, când el se găseşte pe sine în unire cu întreaga Biserică. Ideea că cineva poate să discearnă Cuvântul lui Dumnezeu de la sine este o gândire riscantă şi periculoasă iar ideea că el poate deveni partenerul de discuţie al lui Dumnezeu este o iluzie. Acest dar dumnezeiesc este dat numai prin Biserică.

Acest dar este primit imediat, în deplinătatea ei, numai în unire cu Biserica, în locaşul unde se citeşte Cuvântul lui Dumnezeu şi el e precedat şi urmat de o rugăciune specială. Aici noi cerem lui Dumnezeu să ne ajute să auzim Cuvântul Lui şi să ne deschidă inimile prin Duhul Său.

Cuvântul dumnezeiesc este adevărat şi intră foarte bine sub înţelegerea noastră *individuală*, devenind un bun

individual, mulţumită eficacităţii inerente a Cuvântului lui Dumnezeu şi a evidenţei sale interioare. Protestanţii au dreptate când afirmă acest lucru.

Însă nu există ceva individual, o directă percepţie individuală a Bibliei în Biserică, transformată astfel într-un fetiş sacru, după cum spune Apostolul când zice: „Litera ucide, iar Duhul face viu". E adevărat, există o descoperire personală a Cuvântului lui Dumnezeu, o înţelegere la nivel de individ.

Această înţelegere poate fi imediată sau poate să nu fie. Aceasta nu este imediată, când cineva percepe adevărul Cuvântului lui Dumnezeu, nu direct din Biblie, ci prin slujbele dumnezeieşti, prin icoane, prin predică etc.

În acest caz receptarea personală este posibilă numai dacă cineva este în unire duhovnicească cu Biserica, dacă cineva se simte apropiat de Biserică, dacă participă la întreaga ei viaţă şi niciodată nu poate să o recepteze ca individ singular.

Protestantismul de altfel acceptă canonul Cărţilor Sfinte, ca o normă după care trebuie să ne ghidăm. Reformatorii au dorit să aibă Biblia lor separată de Biserică.

Dar Biblia nu poate fi separată de Biserică, pentru că, separată de Biserică, aceasta devine o simplă *colecţie de cărţi*, nişte *documente umane*, nişte *scrieri*.

Astfel Biserica ne-a dat Biblia ca Cuvânt al lui Dumnezeu, prin canonul Cărţilor Sfinte şi Tradiţia bisericească dă mărturie despre ele.

Numai transcendenţa poate da mărturie despre transcendenţă. Biserica, care e părtaşă la viaţa dumnezeiască, vorbeşte despre cele dumnezeieşti şi, în mod special, despre caracterul dumnezeiesc al Cuvântului lui Dumnezeu.

4. Archpriest George Florovsky, **The Catholicity of the Church**[88]

Unirea ipostatică şi Biserica

Hristos a învins lumea. Această victorie constă în faptul, că El a creat în Sine propria-Şi Biserică. În mijlocul vanităţii şi sărăciei, slab şi suferind din cauza istoriei oamenilor, El pune fundamentul „noii făpturi". Biserica e Hristos lucrând în lume. Ea este imaginea şi locuinţa din care, El e Prezenţa ce binecuvintează în lume.

Şi, în ziua Cincizecimii, Sfântul Duh vine în Biserică, care era reprezentată prin cei 12 Apostoli şi aceia care au fost cu ei. El a intrat în lume în ordine (în linişte, mai bine-zis. Fără să fie cunoscut de ceilalţi, de cei mulţi) şi a locuit cu ei, şi acte mult mai mari a făcut El, ce nu au fost făcute niciodată înainte: „pentru că Duhul nu fusese încă dat, din cauză, că Iisus nu fusese încă preaslăvit (In. 7, 39)".

Sfântul Duh coboară odată şi pentru totdeauna. Aceasta este o taină cutremurătoare şi prea adâncă. El viază şi locuieşte neîncetat în Biserică.

În Biserică noi primim înfierea prin Duhul (Rom. 8, 15). Din cauza apropiatei atingeri şi primind pe Sfântul Duh noi devenim dumnezei veșnici. În Biserică, mântuirea noastră este deplină, pentru că sfinţirea şi transfigurarea, îndumnezeirea neamului omenesc este desăvârşită.

În afara Bisericii nu este mântuire[89]. Toate puterea categorială şi stabilitatea acestui aforism constă în această tautologie[90]. În afara Bisericii nu este mântuire, fiindcă mântuirea este în Biserică. Revelarea / descoperirea drumului este pentru mântuire, pentru oricine crede în numele lui Hristos. Această descoperire este menită a fi găsită numai în Biserică.

În Biserică, care este Trupul lui Hristos, în acest organism divino-uman (*theanthropic organism*), taina

---

88 *Cf.* http://www.fatheralexander.org/booklets/english/catholicity_church_florovsky.htm.

89 Textul este redat în latină și apoi în engleză. În latină: *Extra Ecclesiam nulla salus*.

90 Pleonasm.

Întrupării, taina celor „două naturi”, indisolubil unite, este continuu desăvârşită.

În Întruparea Cuvântului este plinătatea Revelaţiei; o revelare nu numai a lui Dumnezeu, ci şi a omului.

„Pentru că Fiul lui Dumnezeu a devenit Fiul omului”, scria Sfântul Irineu, „a murit acest Om, pentru a fi posibil să devenim, fii ai lui Dumnezeu”[91]. În Hristos, Care este Dumnezeu-omul, dacă este înţeleasă existenţa umană, ea nu este numai *revelată*, dar şi *desăvârşită*. În Hristos, natura umană e perfectă, ea este reînnoită, refăcută, creată din nou (re-creată).

Viaţa omului atinge această ţintă şi, pe viitor, viaţa omului este, conform cuvântului Apostolului, „ascunsă cu Hristos în Dumnezeu” (Col. 3, 3). În acest sens Hristos este „ultimul Adam” (I Cor. 15, 45), adevăratul *om*.

În El este măsura şi capătul vieţii umane. El sporeşte, „căci primele fructe ale Lui sunt neadormirea” (I Cor. 15, 20-22). El Se urcă la cer şi stă de-a dreapta lui Dumnezeu. Slava Sa este slava tuturor oamenilor. Hristos a intrat mai întâi în slava veşnică. El a intrat şi ca om şi cheamă întreaga umanitate să locuiască cu El şi în El.

„Domnul, bogat fiind în milă, pentru marea Sa iubire cu care El ne-a iubit, încă pe când noi eram morţi din cauza păcatelor noastre, îndată vii ne-a făcut împreună cu Hristos…şi înviind noi cu El, ne-am făcut şezători cu El în locaşurile cereşti, în Hristos Iisus”(Efes. 2, 4-6).

Înăuntru stă taina Bisericii, care este Trupul lui Hristos. Biserica este *plinătatea* (τὸ πληρωμα)[92]; aceasta este *plenitudinea*, *completitudinea* (Efes. 1, 23).

În acest sens, Sfântul Ioan Gură de Aur explică cuvintele Apostolului:

„Biserica este plenitudinea lui Hristos, în felul în care Capul completează Trupul şi Trupul este completat prin / de către Cap. Astfel noi înţelegem, când Apostolii văd în aceasta pe Hristos, Care e Capul de care are nevoie toţi credincioşii Săi.

Deoarece, dacă mulţi dintre noi nu sunt mână, picior, oricare alt membru, nu vrem să fie complet Trupul Său. Aşa că Trupul Său este format din toate mădularele.

[91] *Adversus Haeresis* 3, 10, 2.
[92] Pliroma, desăvârşirea.

Aceasta înseamnă, „pentru că, Capul va fi complet, numai când Trupul este desăvârşit”, adică atunci când noi toţi vom fi ferm uniţi şi întăriţi”[93].

Episcopul Teofan[94] repeta explicaţia lui Hrisostom: „Biserica este plinătatea lui Hristos, în acelaşi fel în care arborele este deplin în sămânţă. Toate acestea sunt conţinute în sămânţă în mod concentrat, pentru a primi această totală dezvoltare în copac…El Însuşi este desăvârşit şi cu totul perfect, dar nu avem încă scos în El, omenitatea Lui însăşi, în final, completă. Aceasta este numai graduală / treptată, căci umanitatea intră în comuniune cu El şi aşa dă noii plenitudini în El viaţă, care prin aceasta atinge această întreagă plenitudine”[95].

Biserica este completitudinea însăşi. Ea este continuatoarea şi plinătatea unirii divino-umane. Biserica este transfiguratoarea şi regeneratoarea umanităţii. Această regenerare şi transfigurare trebuie înţeleasă prin aceea, că în Biserică umanitatea vine la unitate, „în Trupul unul” (Efes. 2, 16).

Viaţa Bisericii este unitate şi comuniune. Trupul este „unirea tuturor” şi creştere (Col. 2, 19) în unitatea Duhului, în unitatea dragostei. Tărâmul Bisericii este unitatea. Şi, bineînţeles, această unitate nu este una *exterioară*, ci este o unitate *interioară*, *intimă*, *organică*. Aceasta este unitatea trupului viu, unitate organică. Biserica este o unitate nu numai în sensul acesta, că este *una* şi *unică*, ci ea este *o unitate pentru toţi*, fiindcă această existenţă constă în reunirea celor separaţi şi a divizării umane.

Aceasta este unitatea care este *sobornicitatea* ori *catolicitatea* Bisericii.

În Biserică umanitatea păşeşte oricând în alt plan, începând un nou mod de a fi. O nouă viaţă devine posibilă, una adevărată, o întreagă şi completă viaţă, o viaţă catolică[96], „în unitatea Duhului, în legătura păcii (Efes. 4, 3)”.

O nouă existenţă începe, cu noi principii de viaţă. „La fel Tu, Părinte, eşti în Mine şi Eu în Tine, aşa deci şi aceştia

---

[93] În *Comentariu de la Efeseni*, *Omilia* 3, 2, *cf.* Migne, PG. 42, col. 26.

[94] Credem că e vorba de Sfântul Teofan Zăvorâtul.

[95] *Explicaţii la Epistola către Efeseni*, manuscrisul 1893, 2, p. 93-94. Pentru acest punct a se vedea şi Rev. J. Armitage Robinson, *Epistola Sfântului Pavel către Efeseni*, p. 44-45; 403, mica ed., p. 57-60.

[96] Sobornicească.

să fie în Noi… aceasta ca ei să fie una, cum Noi suntem una (In. 17, 21-22)”.

Aceasta este taina unificării finale, în chipul unităţii Sfintei Treimi. Ea este realizată în viaţă şi se află în Biserică, care este taina sobornicităţii, taina catolicităţii.

Calitatea interioară a sobornicităţii

Catolicitatea / sobornicitatea Bisericii nu este concepută *cantitativ* ori *geografic*. Aceasta nu este cu totul dependentă de întinderea spaţială a credincioşilor.

Universalitatea Bisericii este consecvent manifestată, dar nu e cauza existenţei acestei catolicităţi. Lărgimea extinderii sau universalitatea Bisericii este numai un semn exterior, unul care nu este absolut necesar. Biserica a fost catolică / sobornicească, încă de când comunităţile creştine au fost doar insule rare, singuratice, într-o mare de necredinţă şi păgânism.

Şi Biserica va rămâne catolică / sobornicească, până la sfârşitul timpului, când taina „ce va veni” va fi revelată, când Biserica, odată mai mult, va rămâne o „turmă mică”.

„Când Fiul Omului va veni, va găsi El credinţă pe pământ (Lc. 18,8)?”.

Mitropolitul Filaret are o expresie foarte adecvată pentru această chestiune: „ Dacă un oraş sau o ţară alege un drum fals vizavi de Biserica universală, ea va rămâne totuşi o integralitate [97], un trup inseparabil” [98]. Sfântul Filaret foloseşte aici cuvântul „universal” în sensul de catolicitate / sobornicitate.

Concepţia catolicităţii / sobornicităţii nu poate fi un etalon, dacă aceasta e luată ca expansiune mondială. *Universalitatea* nu este exprimată exact de aceasta. *Καθολικη* de la *Καθ σλου* și însemnă, în primul rând, toţi aceia care sunt în totalitate interiori şi în întregime în viaţa Bisericii.

Noi vorbim aici de *totalitate* / *integralitate interioară*, nu numai de *comuniune* şi, în niciun caz, de *o simplă comuniune empirică*.

---

[97] O unitate.

[98] *** *Sfaturile şi mărturisirile Sfântului Filaret, Mitropolitul Moscovei, cu privire la Biserica Ortodoxă din Răsărit*, Sankt Petersburg, 1886, p. 53.

Καθ ολου nu este tot una cu *Κατα παντός*. Aceasta nu face parte din fenomenalitate şi empirism, ci dintr-un plan numenal şi ontologic. Acesta exprimă, în primul rând, *esenţa* şi nu *manifestările exterioare*.

Noi ştim aceasta încă de dinainte de creştinism, care a folosit acest cuvânt; începând cu Socrate. Dacă *catolicitate* înseamnă *totalitatea oamenilor*, aceasta e cert nu e o universalitate empirică, ci doar una ideală. Ce s-a avut în vedere este *o comuniune în idei*, nu *în fapt*.

Primii creştini când foloseau cuvintele „Biserica Catolică" (῾Εκκλησία Καθολική), nu aveau în minte o *întindere universalistă* a Bisericii. Acest cuvânt, mai degrabă, face proeminentă Biserica Ortodoxă, ca adevărata „Biserică Mare", în contrast cu spiritul separatismului sectar şi al particularismului fragmentarităţii. Aceasta a fost ideea integratoare şi pură a acestei expresii.

Această expresie a fost mai degrabă forţată, ca să aibă un sens statal, în binecunoscutele cuvinte ale Sfântului Ignatie al Antiohiei : „Acolo unde este episcopul, acolo va fi şi întregul / turma; căci acolo unde este Iisus Hristos, acolo este şi Biserica catolică"[99].

Aceste cuvinte exprimă aceeaşi idee, care a fost făgăduită [de către Mântuitorul Iisus Hristos]: „Unde doi sau trei se strâng împreună întru numele Meu, acolo am să fiu şi Eu în mijlocul lor" (Mt. 18, 20). Aceasta e *taina strângerii împreună* (μυστήριον της δυνάξεος), ce se exprimă prin această „catolicitate".

Mai târziu, Sfântul Chiril al Ierusalimului explică cuvântul „catolicitate", care este folosit în Crez, în maniera tradiţională a Bisericii sale. Cuvântul „Biserică" înseamnă „unirea tuturora într-o singură comuniune ; de aceea se numeşte şi o „adunare" (Εκκλεσία).

Biserica este numită *catolică*, fiindcă aceasta e răspândită în tot pământul şi e formată din persoanele întregii lumi credincioase şi, fiindcă în Biserică dogmele sunt învăţate „deplin, fără nici o omisiune, sobornicesc şi complet" (καθολίκως καὶ ἀνελλειπως) şi, pentru că, „în Biserică orice gând păcătos e curăţit şi vindecat din nou" [100].

Aici iarăşi e înţeleasă *catolicitatea* ca o *catolicitate interioară*. Numai în Occident, în timpul luptei împotriva

---

[99] *Către Smirneni* 8, 2.

[100] *Cateheze* 18, 23, *cf.* Migne PG. 33, col. 1044.

donatismului a fost folosit cuvântul „catolică”, cu sensul de *universalitate*, în opoziţie cu provincialismul geografic al donatiştilor[101].

„Răspundem că numele *catolicitate* înseamnă o calificare a *Marii Biserici*, în opoziţie cu aceşti eretici. Numele e probabil o creaţie populară şi apare în Orient în secolul al doilea.

Traducătorii secolului al IV-lea, care îi caută o semnificaţie etimologică şi savantă, găsesc cam lipsită de forţă expresia *perfecţiunii integrale* a credinţei Bisericii sau cred că Biserica nu face rabat de personalitate, de rang, de cultură, fie – în sfârşit – şi, mai ales, de credinţa, că Biserica este răspândită în toată lumea, de la un capăt la altul. Fericitul Augustin nu va cunoaşte decât acest din urmă sens”[102].

Istoria creştină şi pre-creştină foloseşte termenii *Εκκλησία καθολική* şi *καθολικός*, de obicei, cu variate înţelesuri dar în mod atent în învăţăturile sale. Mai ales acolo, unde n-a fost investigat un subiect în mod special[103].

Mai târziu, în Răsărit, cuvântul „catolic” a fost înţeles ca un sinonim al lui „ecumenic”. Dar această singură limită a concepţiei o face mai puţin vie, deoarece aceasta atrage atenţia asupra formei exterioare şi nu spre conţinutul intern.

Aşadar, Biserica nu este *catolică* în ceea ce priveşte extensia teritorială sau aceasta nu în primul rând sau *nu numai* din cauza aceasta.

Biserica este *catolică*, nu numai fiindcă este o instituţie care îi îmbrăţişează pe toţi, nici numai din cauza unităţii tuturor membrilor ei ori ca totalitate a Bisericilor locale. Ci, fiindcă aceasta este *catolică* din cauza tuturora, e aceasta în cea mai mică parte a ei, în fiecare act şi eveniment din viaţa ei.

Fiinţa Bisericii este *catolică*. Toate mădularele Trupului Bisericii sunt *catolice*. Biserica este catolică, fiindcă e singurul Trup al lui Hristos. În comuniune cu Hristos, una în unire cu Sfântul Duh, căci aceasta este cea mai înaltă unitate a credinţei şi plinătate.

---

[101] *Cf.* Pierre Batiffol, *Catolicismul Sfântului Augustin*, Paris, 1920, p. 212.

[102] *Cf.* Bishop Lightfoot, *Sfântul Ignatie*, vol. 2, Londra, 1889, p. 319.

[103] În Rusia, referinţe mai multe şi foarte valabile se pot găsi, deşi nu exhaustiv ori ireproşabil, în articolele fostului Profesor M. D. Muretov şi în suplimentul cărţii sale *Vechile rugăciuni evreieşti atribuite Sfântului Petru*, Serghiev Posad, 1905. Vezi şi Episcop Lightfoot, *Sfântul Ignatie*, vol. 2, Londra, 1889, p. 310.

Măsura / etalonul unităţii catolice este aceasta: „mulţimea celor ce au crezut era o inimă şi un suflet (F. Ap. 4, 32)”.

Unde nu este această situaţie, viaţa Bisericii este limitativă şi restrictivă. Persoanele sunt armonii ontologice şi trebuie să fie desăvârşite în unitatea Trupului lui Hristos şi numai astfel ele încetează a fi *exclusiviste* şi *impenetrabile*. Răceala separaţiei între „al meu” şi „al tău” dispare.

Creşterea / sporirea Bisericii constă în desăvârşirea aceasta a unităţii, în această *catolicitate interioară*, în „unitatea desăvârşită”. „Aceasta ca ei să fie desăvârşiţi întru unime (In. 17, 23)”.

Transfigurarea persoanei

Catolicitatea Bisericii are două direcţii. În mod obiectiv, catolicitatea Bisericii înseamnă unitate în Duhul: „În Duhul am fost cu toţii botezaţi, în Trupul unul (I Cor. 12, 13)”.

Şi Duhul Sfânt, Care este un Duh al dragostei şi al păcii, nu este numai *o unitate* a inşilor izolaţi, ci şi *venire* în oricare suflet în parte, ca izvor al păcii interioare şi al unităţii.

În mod subiectiv, catolicitatea Bisericii înseamnă, că Biserica este o reală unire a vieţii, o frăţietate or comuniune, o unire a dragostei, „o viaţă în comun”.

Imaginea Trupului este porunca iubirii. „Sfântul Pavel cere anume dragostea noastră, o dragoste care să facă din noi una cu ceilalţi, încât să nu mai fim separaţi unii de ceilalţi…Sfântul Pavel cere ca această unire a noastră să fie aşadar desăvârșită, ca aceşti membrii să fie una, un singur Trup” [104].

Noutatea poruncii dragostei din creştinism, constă în acele fapte ale dragostei noastre pentru aproapele, ca pentru noi înşine. Aceasta este mai mult decât putem la acest nivel cu noi înşine, identificându-ne cu noi înşine. Aceasta înseamnă să ne vedem propriul sine în altul, într-o fiinţă iubită, nu în propriul nostru sine…

---

[104] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omiliile la Ep. către Efeseni* 11,1, *cf.* Migne, PG. 42, col. 79.

Acolo minciunile limitează dragostea; iubita este un „alter-ego”, un „eu”, care este scump nouă, ca sinea noastră. În dragoste noi suntem uniţi întru unul. „Valoarea dragostei este aceea, că iubitul şi iubita nu sunt numai doi, ci şi un trup”[105].

Mai mult, în adevărata dragoste creştină, se vede în fiecare din confraţii noştri, „Hristos Însuşi”.

Dragostea cere încredinţare de sine, autocontrol. Dragostea este posibilă numai într-o creştere duhovnicească şi prin transfigurarea sufletului. Porunca de a fi *catolic* este pentru a arăta că eşti *numai creştin*.

Măsura bărbăţiei duhovniceşti a creştinului este măsura catolicităţii sale. Biserica este catolică în fiecare dintre aceşti membri, fiindcă un catolic deplin nu poate fi clădit sau format altfel, decât pe baza catolicităţii acestor membrii.

Nu e nevoie de mulţime, căci fiecare membru care este izolat şi impenetrabil, poate deveni un membru al frăţiei. Comuniunea poate deveni posibilă numai când iubirea frăţească mutuală va fi în toţi confraţii. Acest gând este exprimat foarte viu, în binecunoscuta viziune a Bisericii, ca un turn ridicat sub formă umană[106].

Acest turn este o formă umană, care are în afară, pietrele separate ale credincioşilor. Aceşti credincioşi sunt „pietre vii (I Ptr. 2, 5)”.

În procesul construirii ei au fiecare acces în ceilalţi, pentru că ei sunt netezi / lucioşi / uşori şi pot fi adaptaţi unii altora. Ei se unesc închizându-se unul în ceilalţi, căci marginile lor nu sunt pentru mult timp vizibile şi turnul apare, ca fiind construit dintr-o singură piatră.

Acesta e un simbol al unităţii şi al deplinătăţii. Dar trebuie reţinut, că numai pietrele pătrate, netezite, pot fi folosite pentru această construcţie.

Acolo au fost şi alte pietre, pietre strălucitoare, dar rotunde şi ele nu erau de niciun folos pentru clădire. Ele nu intrau una într-alta şi, din acest motiv, nu erau potrivite pentru construcţie şi au trebuit să fie aşezate lângă ziduri[107].

În vechiul simbolism, „rotunjimea” a fost un semn al izolării, al suficienţei şi al satisfacţiei de sine. Ţările şi rotunjimea (*teres atque rotundus*).

---

[105] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentariul la I Cor* 33, 3, *cf.* PG. 41, col. 280.
[106] O găsim în *Păstorul* Sfântului Herma.
[107] Idem, *Viziunea* 3, 2, 6, 8.

Şi aici avem doar acest spirit al satisfacţiei de sine, care împiedică intrarea noastră în Biserică.

Piatra trebuie să fie, în primul rând, netedă, ca aceasta să poată fi introdusă în zidul Bisericii. Ne trebuie „lepădare de noi înşine”, pentru a fi capabili să intrăm în catolicitatea Bisericii. Ne trebuie stăpânire a dragostei de noi înşine, în spirit catolic, înainte ca să putem intra în Biserică.

Şi în plenitudinea comuniunii Bisericii, catolicitatea transfigurează personalitatea şi o completează / o desăvârşeşte.

Dar lepădarea şi negarea propriului nostru sine nu înseamnă că această personalitate trebuie să fie stinsă, căci aceasta ar trebui să fie dizolvată înăuntrul mulţimii. Catolicitatea nu este *corporală* sau *colectivă*.

Dimpotrivă, negarea de sine lărgeşte dimensiunile propriei noastre personalităţi. În refuzul de sine, noi posedăm mulţimea înăuntrul propriului nostru sine. Noi împrejmuim pe mulţi înăuntrul propriului nostru eu.

Aici sunt multe similitudini cu dumnezeiasca comuniune a Sfintei Treimi. În această catolicitate, Biserica cheamă creatura la asemănarea cu dumnezeirea (*Divine perfection*).

Părinţii Bisericii au spus aceasta cu mare adâncime / înţelepciune.

În Răsărit, Sfântul Chiril al Alexandriei, în Apus, Sfântul Ilarie (de Pictavium) [108].

În contemporaneitate, teologul rus, Mitropolitul Antonie, a spus foarte adecvat:

„Existenţa Bisericii nu poate fi comparată cu nimic altceva de pe pământ, pentru că pământul nu este unit, ci numai separat.

Numai în cer sunt toate lucrurile care îţi plac. Biserica este o perfecţiune, o noutate, o existenţă specială, o existenţă unică pe pământ, o unică, care nu poate fi închisă definitiv, în nicio concepţie acceptată de viaţa lumii.

Biserica este asemănătoare existenţei Sfintei Treimi, o asemănare în care un mare număr de oameni devin una. De ce este astfel această existenţă, dacă existenţa Sfintei Treimi este nouă pentru omul bătrân şi insondabilă pentru el?

---

[108] Pentru citaţii patristice foarte bine aranjate şi explicate, vezi la E. Mersch, S. J., *Corpul mistic al lui Hristos. Studii de teologie istorică*, tomurile 1-2, Louvain, 1933.

Fiindcă personalitatea, în această conştiinţă trupească este o existenţă impresionată de sine, radical contrastantă, cu orice altă personalitate” [109].

„Astfel, creştinul trebuie, în măsura dezvoltării sale duhovniceşti, să aibă libertate interioară (*himself free*), făcând o diferenţă evidentă / netă între „eu” şi „non-eu”. El trebuind să sufere o radicală, o fundamentală modificare a calităţii sale de om cu conştiinţă de sine” [110].

Doar prin această schimbare, prin această regenerare a catolicităţii va fi înţeleaptă. Aici sunt două tipuri de conştiinţă de sine şi de încredere în sine: *separatismul individualist* şi *catolicitatea*.

Catolicitatea nu este *negarea personalităţii* iar conştiinţa catolică nu este nici ea *universalistă* şi nici *rasială*. Aceasta nu este o conştiinţă comună / obişnuită şi nici acea comună conştiinţă a mai multor oameni sau *Bewusstsein Ueberhaupt*-ul filosofilor germani.

Catolicitatea este împlinire nu prin eliminarea vieţii personale şi nici prin trecerea întotdeauna într-un plan al Logosului abstract. Catolicitatea este o unitate concretă în gânduri şi simţire.

Catolicitatea este modul sau orânduirea sau cadrul pentru o conştiinţă personală şi care dezvoltă „suprafaţa catolicităţii”. Aceasta e telosul / împlinirea unei conştiinţe personale, care este realizată printr-o *creştere organică* şi nu printr-o *anihilare a personalităţii*.

În catolicitate, transfigurarea personalităţii primeşte tărie şi putere, expresia vieţii şi a conştiinţei întregului / a unităţii. Şi aceasta nu în sensul, că noi suntem un mediu impersonal, ci unul în creştere şi acţiune ascetică.

Noi nu trebuie să spunem: „Fiecare în Biserică a atins nivelul catolicităţii”, ci „fiecare poate şi trebuie şi este chemat să-l atingă”.

Nu întotdeauna şi nu fiecare îl atinge. În Biserică, noi chemăm pe aceia care au ajuns Dascăli şi Părinţi, fiindcă prin ei nu auzim numai propria lor mărturisire de credinţă, ci mai ales mărturisirea Bisericii. Ei ne vorbesc despre această *completă catolicitate*, din desăvârşirea unei vieţi pline de har.

---

[109] Arhiepiscop Antonie Khapovitsky, *Ideea morală a dogmei Bisericii. Opere*, vol. 2, Sankt Petersburg , 1911, p. 17-18.
[110] Idem, p. 65.

Biserica este unitatea vieţii harismatice. Sursa acestei unităţi este ascunsă în Sfânta Împărtăşanie şi în Duhul Sfânt, în această unică coborâre a Duhului Adevărului în lume.

De aceea Biserica este o *Biserică apostolică*. Ea a fost creată şi pecetluită de Duhul în cei 12 Apostoli şi succesiunea apostolică este o legătură vie şi tainică, unind întreaga istorie cu plinătatea vieţii Bisericii, într-un întreg catolic.

Aici vedem, din nou, două laturi. *Partea obiectivă* este neîntreruperea succesiunii sacramentale, continuitatea ierarhică. Duhul Sfânt nu coboară peste pământ iarăşi şi iarăşi, dar locuieşte în Biserica „văzută" şi istorică. Şi Acesta este în Biserică, acea răsuflare a ei, dar trimite şi în afară razele Lui. Acolo, înlăuntrul Bisericii, este plenitudinea şi catolicitatea Rusaliilor.

Partea subiectivă este formată de credincioşia faţă de Tradiţia apostolică. O viaţă istovitoare de acordare la această Tradiţie, care este o viaţă pe calea adevărului.

Aceasta este fundamentala cerere sau postulatul gândirii ortodoxe şi aici se neagă din nou, prin această cerere determinativă, separatismul individualist. Această latură subiectivă susține, în mod aprins, catolicitatea.

Natura catolicităţii Bisericii este înţelegerea mai vie a actelor experienţei Bisericii de-a lungul timpului. În viaţa şi existenţa Bisericii timpul este, în mod tainic, covârşit şi stăpânit, timp pe care-l numim, *rămânere liniştită* [*stands still*].

Această *rămânere liniştită* / *memorie tăcută* nu se datorează numai faptului, că memoria istorică e puternică sau imaginaţia – care poate „zbura întotdeauna peste dubla barieră a timpului şi a spaţiului" – ci această *rămânere liniştită* e din acea putere harică, care adună pe toţi în unitatea vieţii catolice şi care au devenit separaţi, de zidurile ridicate (*walls built*) în decursul timpului.

Unitatea în Duhul, îmbrăţişează într-o tainică înfrângere a fascinaţiei timpului, pe credincioşii tuturor generaţiilor. Această înfrângere a timpului ce se manifestă în unitatea Bisericii, s-a manifestat şi revelat în experienţa ei în mod special, în experienţa euharistică.

Biserica este imaginea vie a eternităţii în timp (*The Church is the living image of eternity within time*). Experienţa şi viaţa Bisericii nu a fost întreruptă ori ruptă de timp. Şi acesta, deci, nu numai din cauza continuităţii în supra-personala manifestare a harului, dar şi din cauza că, această catolicitate include tot ce a fost într-o tainică plinătate prezentă.

De aceea, istoria Bisericii, ne dă nouă nu numai schimbări succesive / generaţii succesive, dar şi identitate. În acest sens, comuniunea cu Sfinţii este o *conamunio Sanctorum* (o împreună-slujire cu Sfinţii). Biserica ştie că aceasta este o unitate a întregii istorii şi care zideşte această viaţă.

Aşadar Biserica gândeşte trecutul nu ca pe ceva, care nu mai este şi care a fost oarecum încheiat, ci ca pe ceva, care există în plinătatea catolică a unicului Trup al lui Hristos.

Tradiţia reflectă victoria aceasta asupra timpului. Să învăţăm de la Tradiţie sau – mai bine-zis – să ne liniştim mai mult în Tradiţie şi să învăţăm de la plinătatea acestei experienţe a Bisericii de a învinge timpul, experienţa prin intermediul căreia, fiecare membru al Bisericii poate învăţa să recunoască şi să posede măsura acestui acord al bărbăţiei sale duhovniceşti. Adică modul în care îşi poate percepe măsura dezvoltării sale catolice.

Aceste mijloace, care ne pot învăţa despre istorie, le găsim în Revelaţie. Credincioşia faţă de Revelaţie nu este o loialitate faţă de un timp trecut şi de o autoritate externă, ci o legătură vie cu plinătatea vieţii Bisericii.

Referirea la Tradiţie nu este o *cercetare istorică*. Tradiţia nu se limitează la o *arheologie* a Bisericii. Tradiţia nu este o *mărturie exterioară*, care poate fi acceptată de unul din afară.

Singură Biserica este mărturia vieţii Tradiţiei şi numai din interior, din Biserică, poate să fie simţită şi acceptată Tradiţia ca o *certitudine*.

Tradiţia este mărturia Duhului. Duhul Sfânt întotdeauna descoperă şi învaţă lucruri bune. Pentru viaţa membrilor Bisericii, ea [111] nu este o istorie externă autoritativă, ci veşnică. Este continuatoarea vocii lui

[111] Sfânta Tradiţie.

Dumnezeu. Şi este nu numai *vocea trecutului*, dar şi *vocea veşniciei*.

Credinţa cere fundamentul acesta nu numai în exemple şi în moştenirea trecutului, dar şi în harul Sfântului Duh, mărturisind întotdeauna acest lucru, acum şi mereu, până la sfârşitul lumii.

Despre aceasta Homiakov a spus admirabil: „Nicio individualitate şi nicio mulţime de individualităţi din Biserică nu păstrează Tradiţia sau scrierile Scripturii, ci doar Sfântul Duh, Care viază în unitatea Trupului Bisericii” [112].

„Legătura cu trecutul” este numai consecinţa credincioşiei cu întregul [113]. Este acea expresie sinceră / umilă a statorniciei vieţii catolice în mijlocul atâtor schimbări ale timpului.

Pentru a accepta şi a înţelege Tradiţia noastră trebuie să o trăim înăuntrul Bisericii, să fim conştienţi de prezenţa harului dumnezeiesc în ea. Trebuie să simţim adierea Sfântului Duh în ea.

Noi putem să spunem, cu adevărat, că atunci când acceptăm Tradiţia, noi acceptăm, întru totul, credinţa Domnului nostru, Care stă în mijlocul credincioşilor. Pentru că Biserica este Trupul Său, care nu poate fi separat de El.

Aceasta este acea credincioşie faţă de căile Tradiţiei, nu numai în acord cu trecutul dar, şi într-un sens sigur/ corect, ca libertate faţă de trecut, faţă de orice criteriu formal exterior.

Tradiţia nu este numai *o păstrătoare*, *o păzitoare* a învăţăturii, ci ea este, în primul rând, cea care *produce o creştere* şi *o regenerare*[114] a învăţăturii. Tradiţia nu este o învăţătură, care se străduieşte să ne readucă trecutul, folosind trecutul ca un criteriu pentru prezent.

O atare concepţie despre Tradiţie este respinsă de istoria însăşi şi de conştiinţa Bisericii. Tradiţia este autoritatea învăţăturii, *potestas magisterii*, autoritatea care ascultă mărturia adevărului.

Biserica *poartă* / *deţine* mărturia adevărului şi nu *o reminiscenţă* a lui sau mărturii de la lumi diferite. Dar pentru a înţelege aceasta ne trebuie viaţa proprie, o continuă viaţă duhovnicească, pentru această *plinătate catolică* (*catholic fulness*)...

---

[112] În *Rusia şi Biserica Angliei*, p. 198.
[113] Cu unitatea Bisericii.
[114] O împrospătare.

În aceasta consistă „Tradiţia adevărată”, *traditio veritatis*[115], după cum spunea Sfântul Irineu. Pentru el aceasta era legată de „adevărata ungere a adevărului”, *charisma veritatis certum*[116] şi „învăţătura Apostolilor” a fost pentru el nu doar un mare exemplu, ce nu poate fi schimbat şi pe care trebuie să-l retrăieşti sau să-l imiţi, ci o vieţuire veşnică şi o inepuizabilă sursă de viaţă şi inspiraţie.

Tradiţia e constanta locuire a Duhului în noi şi nu numai *o memorie* / *o rememorare* a cuvintelor. Tradiţia este *un act harismatic*, nu *o istorie* sau *o învăţătură*.

Este foarte falsă limitarea „surselor învăţăturii” la Scriptură şi Tradiţie şi separarea Tradiţiei de Scriptură, socotită doar ca *mărturie orală* sau *învăţătura Apostolilor*.

În primul rând, atât Scriptura, cât şi Tradiţia au fost date numai în interiorul Bisericii. Numai în Biserică putem avea plinătatea pe care am primit-o de la ei, valoarea şi înţelesul sfinţeniei.

În acestea se află / e conţinut adevărul Revelaţiei dumnezeieşti, a adevărului ce viază în Biserică. Experienţa aceasta a Bisericii nu este completă nici în Scriptură şi nici în Tradiţie, ci ea se reflectă numai în amândouă.

Aşadar, numai în Biserică a fost trăită Scriptura şi aici a venit viul[117], căci numai înlăuntrul Bisericii s-a revelat această unitate şi n-o putem strica prin folosirea unor texte separate, a poruncilor şi a apoftegmelor.

Acest mijloc, care este Scriptura, a fost dat în Tradiţie, dar nu în sensul că poate fi înţeles numai *acordând* îndemnurile Tradiţiei, ci că aceasta este scriitura ce leagă *Tradiţia istorică* de *învăţătura orală*.

Scriptura are nevoie să fie explicată. Ea se dezvăluie /se înţelege în teologie. Aceasta este posibilă numai în mediul real al trăirii experienţei Bisericii.

Noi nu putem afirma, că Scriptura este suficientă-sieşi – şi asta nu pentru că este *incompletă* sau *inexactă* sau are *ceva defecte* – ci fiindcă Scriptura nu e, în adâncul ei, o propunere revendicativă suficientă-sieşi. Putem spune, că Scriptura este o lucrare inspirată de Dumnezeu sau imaginea / icoana (εικόν) adevărului, dar nu adevărul în sine (*but not truth itself*).

---

[115] În *Adversus Haeresis* I, 10, 2.

[116] Idem, IV, 26, 2.

[117] Harul.

E ciudat să spui, că noi adesea limităm libertatea Bisericii ca întreg, de dragul de *a ajuta* sau pentru *libertatea* creştinului. În numele libertăţii individuale, libertatea catolică, libertatea ecumenică a Bisericii este negată şi limitată.

Libertatea Bisericii este înlănţuită / fixată la nivelul unui biblicism abstract, de dragul pretenţiei de a fi liberă conştiinţa individuală, faţă de revendicările spirituale propuse de experienţa Bisericii. Aceasta e o negare / o refuzare a catolicităţii, o disoluţie a conştiinţei catolice. Acesta e păcatul Reformei.

Dean Inge a spus în mod elegant despre Reformă: „ei cred că a fost o descriere, ce a întors Evanghelia la spiritul Coranului”[118].

Dacă noi declarăm Scriptura a fi suficientă sieşi, noi înşine ne expunem subiectivităţii, arbitrarului interpretării, tăind astfel drumul către acest izvor sfânt. Scriptura este dată nouă în Tradiţie.

Ea este vitală / neapărată, pentru că este un centru de cristalizare. Biserica, ca Trup al lui Hristos, stă în primul rând pe fundament mistic şi este mai plină decât Scriptura. Aceasta nu limitează Scriptura şi nu o umbreşte.

Dar adevărul ne-a fost revelat nu numai din punct de vedere istoric. Hristos a apărut şi a apărut în tăcere în faţa noastră, nu numai în Scripturi. El, Cel neschimbător şi fără sfârşit, Se revelează pe Sine Însuşi în Biserică, în propriul Său Trup.

În timpurile prime ale creştinătăţii, Evangheliile nu erau încă scrise şi astăzi nu pot fi cunoscute sursele unice[119]. Biserica a acţionat conform Duhului Evangheliei şi, mai mult decât atât, pentru că Evanghelia cheamă la vieţuirea în Biserică, la împărtăşirea cu Sfânta Euharistie.

În Hristosul euharistic, creştinii învaţă să cunoască pe Hristosul Evangheliilor şi deci, imaginea Sa devine vie pentru ei. Aceasta nu înseamnă că noi opunem Scriptura experienţei. Din contră, aceasta înseamnă că noi ne unim cu ei, în acelaşi fel, în care ei erau uniţi la început.

Noi nu trebuie să gândim, că tot ceea ce am spus neagă istoria. Din contră, istoria este recunoscută în tot acest *realism sacramental*.

---

[118] Mai multe la Rev. W.R. Igne, *Tradiţia platonică în gândirea religioasă engleză*, 1926, p. 27.
[119] Manuscrisele prime ale cărţilor scripturale.

Ca să fim în contrast cu mărturia istorică din afară, noi putem înainta nu experienţe religioase subiective, nu conştiinţe mistice solitare, nu experienţa unor credincioşi singulari, ci integralitatea, experienţa vie a Bisericii catolice / soborniceşti.

Şi această experienţă include de asemenea memoria istorică. Aceasta e plină de istorie. Dar memoria de care vorbim nu este doar *o reminiscenţă* şi *o amintire* oarecare a unor evenimente trecute. Mai degrabă ea este o viziune *a ceea ce este* şi *a ceea ce a fost*, o viziune desăvârşită, o viziune a cuceririi mistice a timpului, a catolicităţii din totdeauna.

Biserica nu cunoaşte nimic din ceea ce înseamnă o *uitare totală*. Experierea primirii harului vine integral în Biserică, în această plinătate catolică. Această experienţă nu a fost epuizată nici în Scriptură, nici în Tradiţia orală şi nici în definiţiile dogmatice.

Ea nu poate, nu trebuie să fie epuizată. Din contră, toate cuvintele şi imaginile trebuie să fie regenerate în această experienţă, nu în psihologismul şi sentimentalismul subiectiv, ci în experienţa vieţii duhovniceşti. Această experienţă este izvorul învăţăturii Bisericii. Oricum, nu orice lucru, care este în Biserică, datează din timpul Apostolilor.

Aceasta nu înseamnă, că a fost revelat ceva care era „necunoscut" Apostolilor şi nici nu înseamnă, că ce este de dată târzie este *mai puţin important* şi *convingător*.

Totul a fost dat şi revelat deplin de la început. În ziua Rusaliilor, Revelaţia era completă şi nu dorim să admitem o mai mare împlinire, până în ziua Judecăţii și la cele din urmă, decât pe aceasta.

Revelaţia nu poate fi lărgită şi nici cunoaşterea nu poate fi sporită. Biserica cunoaşte pe Hristos acum nu mai mult, decât era cunoscut El în timpul Apostolilor. Dar aceasta depune mărturie acum despre mai mari lucruri.

În toate definiţiile dogmatice se prezintă, în mod statornic, acelaşi lucru, dar în această imagine neschimbată, fiecare nouă trăsătură / idee devine vizibilă. Această cunoaştere a adevărului nu e *mai mică* şi nu e nici *altfel*, decât era cunoscută în vechime.

Identitatea experienţei este credincioasă Tradiţiei. Credincioşia faţă de Tradiţie nu a împiedicat pe Părinţii Bisericii de a „crea nume noi" [după cum spunea Sfântul

Grigorie de Nazianz], când au fost necesare, pentru păstrarea nealterată a credinţei.

Tot ce s-a spus mai târziu, s-a spus pentru toată catolicitatea / pentru toţi credincioşii şi este de aceeaşi valoare şi putere, cu orice a fost învăţat de la început. Chiar şi acum experienţa Bisericii nu a fost epuizată, dar a fost protejată / încetăţenită şi fixată în dogme.

Şi se face aceasta, mai mult ca învăţătura Bisericii să fie prezentată ca într-o Dogmatică, dar în manieră liturgică, în simbolismul slujbelor sfinte, în imaginile rugăciunilor şi în stabilirea exactă a praznicelor şi a sărbătorilor anuale.

Patrimoniul liturgic este necesar / este valabil ca şi cel dogmatic. Concreteţea simbolurilor este uneori mult mai vie, mai clară şi mai expresivă, decât orice structură logică ce ar putea exista, căci mărturisește icoana Mielului, Care a luat asupra Sa păcatele lumii.

Este mincinos şi fals acest *minimalism teologic*, care cere *alegerea* şi *separarea*, „a tot ceea ce este foarte important, foarte corect şi absolut necesar”, din toată experienţa şi învăţătura Bisericii. Aceasta este *o falsă cale* şi *o falsă rezolvare* a problemei.

Desigur, nu tot ce e în istoria instituţiei Bisericii este de egală *importanţă* şi *venerare*. Nu toate acţiunile practice ale Bisericii au fost la fel sancţionate / aprobate. Aici sunt multe lucruri, care nu sunt numai *istorice*.

Totuşi, noi nu avem un criteriu exterior, care să facă diferenţa între cele două.

Metodele exterioare ale criticismului istoric sunt inadecvate şi insuficiente. Numai dinlăuntrul Bisericii putem să discernem ceea ce e *sfânt*, de ceea ce e *istoric / efemer / trecător*.

Numai dinlăuntru putem distinge ce este *catolic*, de ceea ce aparţine de *istorie* şi ce este numai *opinie teologică* sau numai un simplu *accident istoric*. Este foarte importantă în viaţa Bisericii această *plenitudine*, această *integritate catolică*.

Este mai multă libertate în această plenitudine decât este în definiţiile formale, făcute cu efort minim, în care noi pierdem ceea ce este cel mai important: sinceritatea, integritatea, catolicitatea.

În istoria Bisericii Ruse s-a dat o foarte fericită definiţie a caracterului unic al experienţei Bisericii. Biserica ne-a dat nouă nu un sistem, ci o cheie; nu un plan al cetăţii

lui Dumnezeu, ci un mod / o cale de a intra în ea (*The Church gives us not a system but a key; not a plan of God's City, but the means of entering it*).

Se prea poate, ca cineva să piardă acest drum fiindcă nu are un plan. Dar tot ceea ce el va vedea, va vedea în afara unui mediato r/ fără un mediator, va vedea direct, căci toate vor fi reale pentru el. Însă, atâta timp, cât el va studia numai un singur plan, riscă să rămână afară şi să nu găsească nimic, în mod real[120].

Insuficienţa canonului vincenţian[121]

Binecuvântata formulă a lui Vincenţiu de Lerin este foarte inexactă, atunci când el descrie latura catolică a vieţii Bisericii în cuvinte ca: „*Quod ubique, quod semper, quod ob omnibus creditum est*" [Ceea ce a fost crezut pretutindeni, întotdeauna şi de către toţi].

În primul rând, tot ce s-a spus nu este limpede, indiferent, dacă acesta este un criteriu practic ori nu. Dacă aşa ar sta lucrurile, atunci *canonul vincenţian* ar fi inaplicabil şi complet fals.

Atunci, despre care *omnes* (toţi) vorbea el? Este acesta o pretenţie generală, o chestionare a întregii credinţe şi la fel pentru toţi, când, nici noi înşine, nu mai considerăm aceasta? În orice caz, toţi cei slabi şi puţin credincioşi, toţi aceia care se îndoiesc şi şovăie, toţi aceia care sunt neascultători[122] se cuvine să fie excluşi.

Dar canonul Sfântului Vincenţiu nu ne dă un criteriu, prin care *să distingem* şi *să selectăm*. Au fost multe dispute despre credinţă dar şi mai multe despre dogmă. Cum, deci, înţelegem cuvântul *omnes* (toţi)?

Ar trebui să ne dovedim, mai degrabă, nouă înșine, dacă ne-am rezolvat toate îndoielile, părăsind „deciziile libertăţii" (*in dubiis libertas*), în acord cu bine cunoscuta formulă, incorect atribuită Fericitului Augustin.

[120] B. M. Melioransky, *Lecturi din istoria Bisericii creştine vechi*, Ed. Pelerinul, Rusia, 1960, p. 931.
[121] Se referă la Sfântul Vincenţiu de Lerin.
[122] Literal: *rebeli*.

Aici nu e actuală nevoia unei universale problematizări. Foarte adesea, calea adevărului este mărturia unei minorităţi.

Se poate întâmpla ca Biserica sobornicească / catolică să se regăsească într-o „turmă mică”. Poate că aici sunt mai mulţi *heterodocşi* decât *conştiinţe ortodoxe*.

Se poate întâmpla, ca ereticii să se împrăştie pretutindeni, *ubique*, şi această Biserică adevărată să fie aruncată în subsidiarul istoriei[123] şi să se retragă în deşert.

În istorie s-a întâmplat nu doar o singură dată acest lucru şi este posibil, ca de mai multe ori, să se revină la acest mod de a fi.

Vorbind în mod strict, canonul Sfântului Vincenţiu este câteodată tautologic. Cuvântul „toţi” (*omnes*) trebuie înţeles ca o referire la *toţi care sunt ortodocşi*. În acest caz, criteriul îşi pierde semnificaţia.

Idem (acelaşi) este definit *per idem* (prin acelaşi). Şi ce eternitate, cât şi ce omniprezenţă, poate conduce această zicere?

Despre ce „întotdeauna” şi „pretutindeni” e vorba? Este aceasta, la care ne referim, *experienţa credinţei* sau *definirea credinţei*?

În ultimul rând, canonul devine o periculoasă formulă minimalizatoare. Şi aceasta, pentru că nu poate o singură definiţie dogmatică să satisfacă, în mod strict, pretenţia lui „întotdeauna” şi a lui „pretutindeni”. Este atunci necesar să ne limităm la litera moartă a scrierilor apostolice?

Se pare, că acest canon vincenţian este un postulat care simplifică istoria, un primitivism periculos. Aceasta înseamnă, că noi nu trebuie să căutăm în afară criteriul formal al catolicităţii. Noi nu trebuie să disecăm catolicitatea în practici universale.

Tradiţia duhovnicească e cu adevărat universală. În această plenitudine îmbrăţişezi / înţelegi în multe feluri pe „întotdeauna” şi pe „pretutindeni” şi unirea „tuturor”.

Dar, în mod practic, nu poţi să îi accepţi pe toţi. Oricum noi nu putem verifica adevărul creştinătăţii prin mijloace „universal acceptate”, *per consensum omnium* (prin consensul tuturor).

În general, nu consensul poate dovedi adevărul. Acesta poate crea o situaţie puternic psihologizantă dar, în

---

123 În umbră.

teologie, acest lucru este mai puţin important, decât în filosofie. Dimpotrivă, adevărul este măsura prin care noi evaluăm valoarea „opiniei generale”.

Experienţa catolică / sobornicească poate fi exprimată doar de câţiva, încât, poate fi la un moment dat, doar un singur mărturisitor al credinţei şi acesta să fie suficient pentru păstrarea adevărului.

Vorbind în mod acrivic, pentru a putea cunoaşte expresia catolică / sobornicească a adevărului, nu avem nevoie de *ecumenicitate*, de *adunare universală* şi de *vot*. Noi nu avem nevoie nici măcar de un „Sinod Ecumenic”.

Sfânta demnitate[124] a Sinodului nu constă în *numărul* sau *membrii* care reprezintă Bisericile locale. În sens „general”[125], sinodul se poate dovedi un „sinod tâlhăresc” (*latrocinium*) sau chiar al apostaţilor.

În *Ecclesia* [126] *sparsa*, adesea, cei anatematizaţi practică o tăcută şi negativă opoziţie. *Numerus episcoporum* (numărul episcopilor) nu rezolvă problema.

Metodele istorice şi practice recunosc, că tradiţii sfinte şi catolice pot fi mai multe şi că acestea se pot concilia / împăca la un Sinod Ecumenic, oricare ar fi el şi nu numai la unul singur.

Aceasta nu trebuie înţeleasă în sensul, că nu este necesar să se convoace *sinoade* şi *conferinţe*. Dar se poate întâmpla, ca în timpul Sinodului adevărul să fie exprimat de către o minoritate.

Şi ce este, poate, mai important, e că adevărul poate fi descoperit, chiar şi în afara unui Sinod. Învăţăturile Părinţilor şi ale Teologilor din toată lumea ai Bisericii, în mod frecvent, au o mare valoare spirituală şi hotărâtoare, pentru definiţiile unui anume Sinod.

Aceste învăţături nu au nevoie să fie verificate şi acceptate printr-o „universală acceptare” / consimţire. Dimpotrivă, acestea sunt pentru ei înşişi dovada, că au criteriul şi că ei pot să dovedească propria lor mărturisire. Aceasta este ceea ce Biserica autentifică în tăcuta *receptio* (acceptare).

Adevărata valoare constă în *catolicitatea interioară*, nu în *practica universală*. Învăţăturile Părinţilor sunt acceptate, nu ca o formală de acceptare a unei autorităţi

---

[124] Importanţă.

[125] În sensul larg al cuvântului.

[126] În varianta americană era fără majusculă.

externe, ci fiindcă evidenţa lor interioară reprezintă adevărul catolic.

În unitatea Trupului Bisericii a fost verificată drept, sau, este mai mult decât *exactă*, *dreaptă*. Și nu numai dreaptă ca o *datorie*, ci *certă* învăţătura Sfinţilor Părinţi.

În acest sens este foarte cunoscută scrisoarea enciclică din 1848, a Patriarhilor Răsăriteni, în care se scrie, că „poporul (λαός) însuşi", adică Trupul Bisericii, „a fost păzitorul credinţei"(ὑπερασπιοτὴς τὴς θρησκειας).

Şi, la fel, înainte de aceasta, Mitropolitul Filaret a zis ceva asemănător în *Catehismul* său.

În răspunsul la întrebarea: „Există o adevărată comoară a Tradiţiei sfinte?", el a răspuns: „Toţi credincioşii, uniţi complet / direct cu Sfânta Tradiţie a credinţei, toţi împreună şi toţi succesiv sunt încorporaţi de Dumnezeu în Biserică, care este adevărata comoară a Sfintei Tradiţii sau, citând cuvintele Sfântului Pavel: „Biserica Dumnezeului Celui Viu, stâlpul şi temelia adevărului (I Tim. 3, 15) ".

Convingerea Bisericii Ortodoxe că este „păzitoarea" Tradiţiei şi a credinţei este a întregului popor al Trupului lui Hristos şi niciun înţelept nu *micşorează* sau nu *limitează* puterea învăţăturii dată de către ierarhie.

Aceasta înseamnă numai, că puterea învăţăturii dată de ierarhie este singura funcţională, în completitudinea catolică şi că ea e puterea mărturisirii, a exprimării şi a învăţării credinţei şi a experienţei Bisericii, care a fost păstrată în întregul Trup. Învăţătura ierarhiei este – aşa cum a fost – *purtătorul de cuvânt* al Bisericii.

„*De omnium fidelium ore pendeamus, quia in omnem fidelem Spiritus Dei spirat*" [Noi depindem pe pământ de toţi cei care cred, fiindcă Duhul lui Dumnezeu viază în fiecare credincios] [127].

Numai ierarhia a fost aleasă să înveţe „cu autoritate"/ cu putere. Ierarhii au primit această putere de a învăţa, nu de la oamenii Bisericii, ci de la Marele Preot, Iisus Hristos, în Taina Sfintei Preoţii. Dar această învăţătură îşi are limitele în mărturisirea întregii Biserici.

Biserica este chemată să propovăduiască această experienţă, care este o experienţă inepuizabilă, o vedere duhovnicească.

---

[127] Sfântul Paulin de Nola, *Epistola* 23, 25, *cf.* PL. 61, col. 281.

Un episcop al Bisericii, *episcopus in Ecclesia*[128], trebuie să fie un propovăduitor. Numai episcopul a primit întreaga putere şi autoritate de a vorbi în numele turmei sale, a păstoriţilor săi. Mai târziu, s-A primit dreptul de a vorbi numai prin episcop[129].

Iar aceasta s-a făcut astfel, fiindcă episcopul trebuie să îmbrăţişeze Biserica sa înăuntrul lui însuşi. El trebuie să facă cunoscută această experienţă şi această credinţă. El trebuie să vorbească nu despre sine însuşi, dar în numele Bisericii, *ex consensu Ecclesiae*. Aceasta este însă contrară formulei Vaticanului: *ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae* [de la sine însuşi şi nu în acord cu consensul Bisericii].

Aceasta nu e de la turma sa, de la păstoriţii săi, căci episcopul primeşte toată puterea de a învăţa de la Hristos, prin succesiunea apostolică.

Toată puterea i-a fost dată lui, pentru ca să mărturisească experienţa catolică a Trupului Bisericii. El este limitat de această experienţă şi, de aceea, în chestiunile de credinţă, poporul trebuie să judece cu privire la învăţătura sa.

Datoria ascultării încetează, când episcopul deviază / se depărtează de la norma catolică şi poporul are dreptul să-l acuze şi chiar să-l depună[130].

Libertate şi autoritate

În catolicitatea Bisericii este rezolvată, dureroasa dualitate şi tensiune dintre *libertate* şi *autoritate*. În Biserică ea nu este şi nu poate fi o *autoritate exterioară*. Autoritatea nu poate fi o sursă a vieţii duhovniceşti.

Şi aceasta, pentru că autoritatea Bisericii apelează la libertate iar această autoritate trebuie *să convingă* şi nu *să constrângă*. Supunerea oficioasă nu va avea înţelepciunea să promoveze adevărata unitate a minţii şi a inimii. Dar aceasta nu înseamnă, că fiecare a primit, în mod nelimitat, libertatea de a avea opinie personală.

---

[128] Fără majusculă. La fel ca şi la celelalte citări din latină.

[129] Adică prin binecuvântarea sau îngăduința episcopului.

[130] Despre acestea, mai multe detalii în articolele mele: *Lucrarea Sfântului Duh în Revelaţie*, din *Creştinul ortodox*, 5, 13, nr. 2, 1932 şi *Taina Rusaliilor* din *Jurnalul Frăţiei Sfântului Alban şi a Sfântul Serghie*, nr. 23, martie, 1934.

Este cu totul adevărat, că în Biserică „părerile personale” nu sunt şi nu pot exista. O problemă dublă este orientarea fiecărui membru al Bisericii.

În primul rând, el trebuie să fie stăpân pe propria-şi fiinţă, pe decorul propriei sale libertăţi faţă de limitările psihologice şi să ridice ştacheta propriei sale conştiinţe la măsura întregii catolicităţi.

Iar, în al doilea rând, el trebuie să trăiască în înţelegere duhovnicească cu [experienţa Bisericii] şi să înţeleagă completitudinea istorică a experienţei Bisericii.

Hristos Se revelează pe Sine nu doar indivizilor separaţi şi nici nu este numai al persoanelor moarte, care sunt cu El în mod direct. Hristos cheamă nu numai oaia rătăcită, dar şi întreaga umanitate şi lucrarea Sa este desăvârşirea fiinţei umane în întreaga istorie și aceasta în Biserică.

În adevăratul sens al cuvântului, întreaga istorie este *istorie sfântă*. Dar, în acelaşi timp, istoria Bisericii este şi *dramatică*. Catolicitatea a fost dată Bisericii: această realizare este greaua încercare a Bisericii.

Adevărul este conceput în chin şi luptând. Nu este uşor să covârşeşti subiectivismul şi particularismul, modul particular de a vedea lucrurile.

Cerinţa fundamentală a eroismului creştinesc este umilinţa înaintea lui Dumnezeu, acceptarea Revelaţiei Sale. Şi numai Dumnezeu S-a revelat pe Sine Însuşi în Biserică.

Acesta este ultima Revelaţie, faţă de care nu poţi trece mai departe. Hristos Se revelează pe Sine nouă, nu în izolarea noastră, ci în reciproca noastră catolicitate, în unirea dintre noi.

El Se revelează ca Noul Adam, ca şi Cap al Bisericii, ca şi Cap al Trupului. De aceea, umilinţa şi încrederea noastră trebuie să intre în viaţa Bisericii şi să încerce să ne găsim pe noi înşine în ea.

Trebuie să credem, că este numai în Biserică această plinătate şi că Hristos este desăvârşit. Fiecare din noi are înaintea sa propriile greutăţi şi dileme. Dar noi credem şi nădăjduim, că în unitate, în catolicitate, efortul eroic şi exploatările, aceste dificultăţi, vor fi depăşite.

Fiecare lucrare a frăţietăţii şi a armoniei este o cale spre realizarea plinătăţii catolice a Bisericii.

Şi aceasta este încântătoare în ochii Domnului, căci : „Unde sunt doi sau trei strânşi împreună în numele Meu, acolo sunt şi Eu în mijlocul lor”(Mt. 18, 20).

Biserica: fiinţa şi atributele sale[131]

Mintea catolică

Este imposibil să începem cu o definiţie formală a Bisericii. Pentru aceasta – strict vorbind – nu există nimeni care să poată pretinde, că are autoritate doctrinară.

Nici nu poate fi găsit, aşa ceva, la Părinţi. Nicio definiţie de credinţă nu a fost dată de Sinoadele Ecumenice.

În Dogmatici s-a schiţat, cu diverse ocazii, în Biserica Ortodoxă a Răsăritului, în secolul al XVII-lea şi s-a acceptat adesea (dar greşit, ca şi „cărţi simbolice”), că definiţiile dogmatice ale Bisericii au fost date – cu excepţia unei referinţe relevante dintr-o propoziţie a Crezului – ca urmare a câtorva comentarii.

Această lipsă formală a definiţiilor nu înseamnă, totuşi, *o confuzie a ideilor* sau oarecare *obscuritate* a înţelegerii. Părinţii nu s-au îngrijit prea mult pentru o precisă învăţătură despre Biserică, fiindcă glorioasa realitate a Bisericii a fost deschisă pentru vederea lor spirituală. Nu trebuie definit ceea ce este evident de la sine.

Această absenţă a unui capitol special despre Biserică e subliniată de toate vechile prezentări ale învăţăturii despre Biserică: de Origen, de Sfântul Grigorie de Nyssa, cât şi de Sfântul Ioan Damaschin. Mulţi exegeţi moderni, atât ortodocşi cât şi catolici, sugerează că Biserica însăşi nu a fost încă definită în *esenţa* sau *natura* ei.

„Die Kirche selbst hat sich bis heute noch nicht definiert“ [132], spune Robert Grosche. Nişte teologi au mers mai departe şi au pretins, că nu e posibilă nicio definiţie a Bisericii [133]. În acest caz, teologia Bisericii este încă *im Werden*, *în proces de formare*[134].

---

[131] Acest fragment a apărut în *Biserica universală în planul lui Dumnezeu*, vol. 1, S.C.M. Press, 1948.

[132] Robert Grosche , *Pilgemde Kirche*, Freiburg im Breisgau, 1938, p. 27.

[133] Serghie Bulgakov, *Biserica Ortodoxă*, 1935, p. 12; Ştefan Zankov, *Das Orthodoxe Christentum des Ostens*, Berlin, 1928, p. 65; după traducerea englezească a Dr. Lowrie, 1929, p. 6.

[134] Vezi la M. D. Koster, *Ecclesiologie im Werden*, Paderborn, 1940.

În vremea noastră, se pare, că trebuie să trecem dincolo de disputele teologice moderne şi să recâştigăm o perspectivă istorică mai largă. Trebuie să regăsim adevărata „minte catolică”, care să îmbrăţişeze întreaga experienţă istorică a Bisericii în pelerinajul ei prin orice epocă.

Trebuie să ne întoarcem de la *gândirea de şcoală* la *evlavia Bisericii* şi, poate, că vom schimba dialectul teologic al şcolilor de teologie, într-o ilustrativă şi metaforică limbă a Scripturii.

Adevărata fiinţă a Bisericii poate fi mai degrabă *descrisă* şi *înfăţişată*[135], decât *complet definită*. Şi, fără doar şi poate, aceasta poate fi făcută numai din interiorul Bisericii. Probabil tocmai această descriere va fi mai convingătoare, numai pentru aceia ai Bisericii. Taina este înţeleasă numai prin credinţă.

Noua realitate

Numele grecesc de *Εκκλισία*, folosit de primii creştini, desemnează *noua realitate*, în care ei au fost conştienţi de rolul lor şi, în care, au ajuns să sugereze o adevărată definiţie de credinţă a ceea ce a fost Biserica într-adevăr.

Primit – evident sub influenţa folosirii Septuagintei – acest cuvânt, accentuează faptul, că de la început şi până la sfârşit există *o continuitate organică* a celor două Legăminte[136].

Existenţa creştinilor a fost înţeleasă, în sfânta perspectivă a pregătirii şi a împlinirii mesianice (Evr. 1, 1-2).

O adevărată definiţie teologică şi istorică a fost indicată prin aceasta, indicată în mod indirect (*implied*). Biserica a fost *adevăratul Israel*, *Noul popor ales* al lui Dumnezeu, „o seminţie nouă, un neam sfânt, un popor ales” (I Petr. 2, 9).

---

[135] Adusă la cunoştinţa tuturor.
[136] Testamente.

Sau, mai degrabă, aceasta a fost *rămăşiţa credincioasă*, care a scos afară indiferentul popor ales din vechime[137].

Şi toate popoarele pământului, greci şi barbari, au trebuit să fie chemate şi altoite în acest nou popor al lui Dumnezeu, ca să-L cheme pe El (aceasta a fost ideea principală a Sfântului Pavel în Epistolele către Romani şi Galateni, după capitolul al II-lea din Epistola către Efeseni).

Chiar şi în Vechiul Testament cuvântul *Εκκλισία* (care redă în greceşte ebraicul *Qahal*) a putut să provoace o subliniere specială a unităţii fundamentale a Poporului ales, înţeleasă ca *o sfântă comunitate*, fapt pentru care, această unitate a fost înrădăcinată mai mult în taina alegerii divine, decât în oarecare trăsături „naturale”.

Această subliniere a putut numai să confirme, încă odată, influenţa elenistă a cuvântului *Εκκλισία*, folosit de obicei în adunările libere din oraşe; în adunările generale ale tuturor cetăţenilor.

Acest cuvânt a corespuns noii existenţe creştine şi a păstrat conotaţii tradiţionale. *Biserica* a fost *poporul* cât şi *cetatea*. A fost evaluată aşadar o accentuare specială a unităţii organice a creştinismului. Creştinismul, de la bun început, a existat ca *o unitate reală*, ca *o comunitate*.

A fi creştin a fost înţeles *doar* ca făcând parte, aparţinând comunităţii. Nimeni nu poate fi creştin prin el însuşi, ca un ins izolat, ci numai împreună cu „fraţii”, într-o „uniune frăţească”(*togetherness*) cu ei.

Unus christianus – nullus christianus [Un singur creştin, un creştin prin el însuşi, nu este *creştinul adevărat*]. *Convingerea personală* sau *o regulă de viaţă* nu poate face pe cineva *creştin*.

Existenţa creştină presupune şi implică o îmbisericire, o dobândire efectivă a calităţii de membru al comunităţii. Acesta trebuie introdus de îndată în comunitatea apostolică, în comuniunea cu cei 12 Sfinţi Apostoli şi cu mesajul propovăduirii lor.

„Comunitatea” creştină a fost adunată şi constituită de către Iisus Însuşi, în zilele când era în trup şi aceasta a fost dată de către El, cel puţin ca o construcţie provizorie, prin

---

[137] La Lc 12, 32, *mica turmă* însemnând, mai precis, *rămăşiţă* reconstituită, răscumpărată şi resfinţită.

alegerea şi numirea celor Doisprezece, cărora El le-a dat numele de *vestitori* şi *trimişi* ai Săi[138].

Pentru că „trimiterea înainte” a celor Doisprezece nu a fost numai *o misiune* ci, mai precis, *o co-misiune*, pentru aceasta ei au fost investiţi cu o „putere” (Mt. 10, 1; Mc. 3, 15; Lc. 9, 1).

În orice caz, alegerea lor ca „martori” ai Domnului (Lc. 24, 28 ; F. Ap. 1, 8), a celor Doisprezece, a fost singura îndreptăţită să continue mesajul creştin, cât şi viaţa comunitară. De aceea, comuniunea cu Apostolii a fost trăsătura esenţială a începuturilor Bisericii lui Dumnezeu din Ierusalim (Fapte 2, 42: κοινονία).

Creştinismul înţelege o „viaţa comună” ca pe *o viaţă în comun*. Creştinii trebuie să se considere pe ei înşişi ca fiind „fraţi” (de fapt acesta era unul dintre primele lor nume), ca membrii ai unei singure comunităţi, strâns legaţi între ei. Şi această dragoste creştină a fost să fie prima notă caracteristică a creştinilor şi prima probă, care pe bună dreptate, a fost ca *un semn* al acestei comuniuni.

Noi avem îndreptăţirea să spunem: creştinismul este o comunitate largă, o corporaţie, o comuniune, o frăţietate, o „societate” sau că e o *coetus fidelium* (adunarea celor fideli, a celor credincioşi).

Şi, fără doar şi poate – asta ca o primă aproximaţie – o asemenea descriere ne-ar putea fi de mare ajutor. Dar, în mod evident, aceasta solicită o nouă calificare şi este ceva crucial misiunea de la această dată.

Cineva poate să întrebe: În ce constă, mai exact, această *unitate*? Oare, comuniunea celor mulţi este *baza* şi *fundamentul* ei? Care este *puterea*, care îi determină pe mai mulţi inşi, *să fie împreună* şi *să se unească* unul cu altul?

Este aceasta doar *un instinct social*, *o putere oarecare* de coeziune socială, *o impetuoasă afecţiune mutuală* sau *o reciprocă atracţie naturală*?

Este această unitate o simplă bază a umanităţii, a identităţii scopurilor sau a convingerilor? Pe scurt, este comunitatea creştină, Biserica, o societate omenească pur şi simplu, o societate a oamenilor?

Numai evidenţele clare ale Noului Testament ne permit, de foarte departe, să înţelegem această dimensiune *totală* a umanităţii.

---

[138] Vezi Lc. 6, 13: „pe care de asemenea El i-a numit şi Apostoli”.

Creştinii nu sunt uniţi numai între ei ci, în primul rând, ei toţi sunt una în Hristos şi numai această comuniune cu Hristos, face comuniunea oamenilor, în primul rând, să fie posibilă în El.

Centrul unităţii este Domnul şi puterea ca daruri şi harisme ale unităţii este Duhul. Creştinii sunt constituiţi în această unitate – care este *o creaţie divină* (*divine design*) – prin voinţa şi puterea lui Dumnezeu. Unitatea lor se ridică deasupra lumii. Ei sunt una numai în Hristos, care pe cei care au fost născuţi din nou, prin El, „sădiţi şi clădiţi în El" (Col. 2, 7), au fost, prin Unul Duhul Sfânt, „botezaţi într-un singur Trup" (I Cor. 12, 13).

Biserica lui Dumnezeu a fost întemeiată şi constituită de Dumnezeu, prin Iisus Hristos, Domnul nostru: „ea este propria Lui creaţie din apă şi cuvânt".

Astfel, aici avem de-a face nu cu o societate umană ci, mai ales, cu o „societate dumnezeiască". Nu însă cu o societate seculară, care doreşte să aibă o viaţă „ca această lume", viaţă comparabilă cu al oricărui grup uman, ci *o sfântă comunitate*, ce este intrinsec „nu ca această lume", nu ca „aceste eon", ci ca „eonul viitor".

Pe lângă acestea, Hristos Însuşi aparţine acestei comunităţi, ca şi Cap al ei, nu numai ca Domn şi Stăpân. Hristos nu este *deasupra* sau *exterior* Bisericii. Biserica este în El. Biserica nu este numi o comunitate a celor ce cred în Hristos şi merg conform căilor şi poruncilor Lui. Ea este o comunitate a celor care stau şi rămân în El şi, în care, El Însuşi este Cel ce locuieşte şi rămâne în Duhul.

Creştinii sunt popor ales, „născut din nou" şi re-creat. Ei sunt cei care transmit nu numai un nou exemplu de viaţă ci, mai degrabă, noi principii: noua viaţă în Domnul Hristos, prin Duhul Sfânt.

Ei sunt un „popor ales", poporul moştenirii lui Dumnezeu. Esenţialul acestui fapt este acela că, Biserica, comunitatea creştină, este o comunitate sacramentală, o *communio in sacris*, o „comuniune prin lucruri sfinte", adică în Duhul Sfânt, la fel communio *Sanctorum* (*Sanctorum* fiind, mai degrabă, la *neutru* decât la *masculin*, poate să dea înţelesul original al frazei).

Unitatea Bisericii este întreţinută prin Sfintele Taine. Botezul şi Euharistia sunt două „Taine comunitare" ale Bisericii şi prin ele se înţelege „comuniunea" creştină, care

este continuă revelată şi pecetluită. Şi chiar putem spune şi mai direct: *Sfintele Taine constituie Biserica*.

Numai în Sfintele Taine stă comunitatea creştină şi de aici se răspândeşte pretutindeni măsura curăţiei omeneşti şi se formează astfel Biserica.

În consecinţă, „dreapta administrare a Sfintelor Taine” aparţine, în mod esenţial / fundamental, Bisericii. Sfintele Taine trebuie, într-adevăr, să fie primite „cu vrednicie”, pentru ca ei să nu fie *separaţi* sau *despărţiţi* de la efortul interior şi de la modelul duhovnicesc de vieţuire al credincioşilor.

Botezul este precedat de pocăinţă şi de credinţă. O relaţie personală între un catehumen şi Domnul Său trebuie să înceapă, în primul rând, ascultând şi primind pe Cuvântul şi mesajul Său mântuitor. Şi, iarăşi, o promisiune de credinţă făcută lui Dumnezeu şi Hristosului Său este o condiţie necesară (*pre-requisite*) şi indispensabilă pentru primirea Tainei[139].

Un catehumen este deja „înrolat” (*enrolled*) între fraţi (*brethren*), pe baza credinţei sale. Dar darul Botezului este apropiat, înţeles şi păstrat prin credinţă şi credincioşie, stând neclintiţi în credinţă şi nădejde.

Şi, până astăzi, Tainele nu sunt doar nişte s*emne* sau *o declaraţie de credinţă* ci, mai degrabă, semnele efective ale iconomiei divine. Nu numai *simboluri* ale aspiraţiei şi ale loialităţii umane, ci *semne obiective* ale acţiunii dumnezeieşti.

În acestea, existenţa noastră omenească este unită sau, mai degrabă, ridicată la viaţa dumnezeiască, prin Sfântul Duh dat nouă. Biserica, ca întreg, este *o sfântă* (sau *o sfinţită*) *comunitate*, ce se distinge prin aceasta de „lumea profană”. Ea este *Sfânta Biserică*.

Sfântul Pavel foloseşte în mod clar termenii de „Biserică” şi „Sfinţi”, ca unii care sunt sinonimi şi care se completează reciproc.

Este remarcabil faptul, că în Noul Testament, numele de „Sfânt” este aproape, în mod exclusiv, folosit la *plural*, pentru sfinţenia fiinţei umane sociale, în acest înţeles intrinsec.

Dar, pentru a enumera atributele ei, el nu se referă la orice realizare umană, ci la cea ca *dar*, ca *sfinţenie* sau

---

[139] La început, prin cuvântul „Sacramentum”, se înţelegea mai precis „jurământul militar” (*the military oath*).

sfinţire. Sfinţenia vine de la Unul Sfânt. Numai de la Dumnezeu.

A fi Sfânt pentru un om înseamnă *să se împărtăşească de viaţa dumnezeiască*. Sfinţenia este găsită în mod individual numai în comunitate sau, mai degrabă, „în intimitatea cu Sfântul Duh” (*in the fellowship of the Holy Spirit*).

„Comuniunea Sfinţilor” este un pleonasm. În primul rând, poţi fi „Sfânt” numai în comuniune. În mod strict, comunitatea mesianică, întemeiată de Iisus Hristos, nu a fost încă *Biserică*, înainte de Pătimirea şi Învierea Sa. Adică înainte „ca promisiunea Tatălui” să fie trimisă peste ei şi să fie „înveşmântaţi cu putere de sus”, „botezaţi fiind cu Duhul Sfânt” (*cf.* Lc 14, 26 şi F. Ap. 1, 4-5), în Taina Rusaliilor.

Înainte de victoria Crucii dezvăluită în glorioasa Înviere, aceasta a avut o viaţă sub *umbraculo legis* (sub umbra Legii). Aceasta a fost viaţa din ajunul desăvârşirii (*the eve of the fulfilment*).

Şi Rusaliile au fost atunci *mărturia* şi *pecetea* victoriei lui Hristos. „Puterea de sus” a intrat în istorie. „Noul eon” a fost prin aceasta, cu adevărat, dezvăluit şi el a început. Viaţa sacramentală a Bisericii este continuatoarea Rusaliilor.

Pogorârea Sfântului Duh a fost o revelaţie supremă. O singură dată şi pentru totdeauna, în „înfricoşătorul şi de nepătrunsul mister” al Rusaliilor, Duhul Sfânt, Mângâietorul intră în lume – în care El a fost atât de prezent, în această manieră în care începe să fie de acum – pentru a locui şi a rămâne în ea.

Un abundent izvor de apă vie este dezvăluit în această zi, aici, pe pământ, în lumea care a fost deja răscumpărată şi împăcată cu Dumnezeu prin Crucea şi Învierea Domnului. Împărăţia lui Dumnezeu vine, pentru că Sfântul Duh este Împărăţia[140].

Dar „venirea” Duhului depinde de „plecarea” Fiului (In. 16, 7). „Alt Mângâietor” vine le noi, mărturisind pe Fiul, revelând slava Sa şi pecetluind biruinţa Sa (In. 15, 26; 16, 7, 14). Într-adevăr în Duhul Sfânt e slăvit Domnul Însuşi, Care *va veni* sau *Se va întoarce* la turma Sa, ca să fie cu ea întotdeauna (In. 14, 18, 28).

---

[140] *Cf.* Sfântului Grigorie de Nyssa,*Cuvântarea din duminica a treia*, PG 44, col. 1157-1160.

Rusaliile au fost sfinţirea mistică, botezul întregii Biserici (F. Ap. 1, 5). Acest botez arzător a fost administrat de Domnul, pentru că El botează „cu Sfântul Duh şi cu foc" (Mt. 3, 11; Lc. 3, 16).

El a trimis Duhul de la Tatăl, ca o chezăşie în inimile noastre. Duhul Sfânt este Duhul înfierii în Iisus Hristos; „puterea lui Hristos" (II Cor. 12, 9).

Prin Duhul, noi recunoaştem şi mărturisim că *Iisus este Domnul* (I Cor. 12, 3). Lucrarea Duhului în cei credincioşi este propriu-zis încorporarea lor în Hristos, botezarea lor în singurul Trup (I Cor. 12, 13), adică în Trupul lui Hristos.

Despre acesta Sfântul Atanasie scria: „omului i se dă să bea pe Duhul; noi bem pe Hristos". Pentru că Piatra a fost Hristos[141].

Prin Duhul, creştinii sunt uniţi cu Hristos, ei sunt uniţi în El, ei sunt constituiţi în Trupul Său. Un singur Trup, Care este Hristos: această frumoasă analogie făcută de Sfântul Pavel în diferite locuri, unde analizează taina existenţei creştine şi care este cea mai veche mărturie a experienţei intime a Bisericii apostolice.

Prin aceasta nu înţelegem, că a fost *o imagine accidentală* ci, în primul rând, *un compendiu* al credinţei şi al experienţei duhovniceşti. Odată cu Sfântul Pavel s-a subliniat cu putere faptul, că întotdeauna a existat o unire intimă a credinciosului cu Domnul, prin care el s-a împărtăşit din plinătatea Lui.

Sfântul Ioan Gură de Aur a scos în relief – comentând Col. 3, 4 – faptul că, în toate scrierile Sfântului Pavel, acesta s-a străduit să dovedească că credincioşii „sunt în comuniune cu El în toate lucrurile" şi „întocmai adevărat vede această uniune, când el se ocupă de vorbirea despre Cap şi Trup" [142].

Acesta este, foarte probabil, un termen sugerat de experienţa euharistică (*cf.* I Cor. 10, 17) şi a fost folosit, în mod deliberat, ca să sugereze aceste conotaţii.

Biserica lui Hristos e una în Euharistie, pentru că Euharistia e Hristos şi El este Euharistia ce locuieşte în Biserică, Care este Trupul Său.

---

[141] Sfântul Atanasie cel Mare, *Epistola I către Serapion*, PG. 26, col. 576.
[142] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentariul la Epistola către Coloseni*, *Omilia a 7-a*, PG. 62, col. 375.

Biserica este un Trup real, un organism, mult mai mult decât *o societate* sau *o corporaţie*. Şi, poate că un „organism" este mult mai modern interpretat, decât termenul *to soma*, pe care îl foloseşte Sfântul Pavel.

Şi totuşi, Biserica este Trupul lui Hristos şi „plinătatea" Trupului Său şi plinirea tuturora. *To soma* şi *to pleroma*, aceşti doi termeni sunt corelativi şi ambii sunt strâns uniţi în mintea Sfântului Pavel, fapt foarte evident chiar şi dintr-un singur exemplu: „care este Trupul Său, plinătatea celui ce plineşte toate întru toţi" (Efes. 1, 23).

Biserica este Trupul lui Hristos fiindcă acesta este complementul Său. Sfântul Ioan Hrisostom comentează ideea paulină, aproape în acelaşi fel: „Biserica este complementul lui Hristos în aceeaşi măsură, în care capul completează trupul şi trupul este completat prin cap".

Hristos nu este singur. „El pregăteşte o întreagă întrecere în comun pentru a urma Lui, pentru a ne lipi de El, pentru a însoţi alaiul Său". Hrisostom insistă: „Văd cum el[143] Îl arată ca având nevoie de toate mădularele. Acesta înţelege Biserica ca existând, numai atunci când Capul va fi complet; când Trupul este pe de-a-ntregul desăvârșit; când noi suntem cu toţii împreună; uniţi şi împreună"[144].

Cu alte cuvinte, Biserica este extinderea şi „plinătatea" Întrupării sfinte sau, mai degrabă, viaţa în Trup a Fiului, „cu tot ce s-a făcut pentru iubirea noastră, prin Cruce şi Îngropare, prin Învierea cea de a treia zi, prin Înălţarea la cer şi prin Şederea de-a dreapta Tatălui" [145]. Întruparea Sa este existenţa desăvârşită în Biserică.

Şi, mai corect spus, Biserica este Hristos Însuşi, îmbrăţişându-i în Sine pe toţi (*cf.* I Cor 12, 12). Această identificare a fost sugerată şi de Fericitul Augustin: „*Non solum nor christianos factos esse, sed Christum*" [Nu ne facem singuri creştini, ci Hristos].

Pentru că, dacă El este Capul, noi suntem mădularele: întregul om este El şi noi – *totus homo, illle est nos*: *Christus et Ecclesia* [întregul om, Acela şi noi: Hristos şi Biserica].

Şi iarăşi: „Pentru că Hristos nu este pur şi simplu numai în Cap ori numai în Trup, ci Hristos este tot atât pe cât e în Cap şi în Trup" („*non enim Christum in capite et*

---

[143] Sfântul Pavel.
[144] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Epistola către Efeseni*, *Omilia a 3-a*, PG. 52, col. 29.
[145] ****Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur*, *Rugăciunea de sfinţire*.

non in corpore, sed Christus totus in capite est in corpore”)
[146].

Acest termen: „totus Christus”[147], apărea în mintea Fericitul Augustin iarăşi şi iarăşi, deoarece era ideea sa favorită şi fundamentală în acelaşi timp, sugerată în mod clar de Sfântul Pavel. „Când eu spun *creştini*, la plural, eu înţeleg pe toţi ca pe *unul*, în Hristos unul (*cum plures Cristianos apello, in uno Christo unum intelligo*).

Ei sunt, bineînţeles, mulţi, dar ei sunt unul: noi suntem mulţi, dar suntem unul” [148]. „Pentru noi, Domnul Iisus nu este numai în Sine Însuşi ci, de asemenea, şi în noi laolaltă (*Dominus enim Jesus non solum in se, sed et in nobis*)”[149].

„Un Om ţine sfârşitul timpului (*unus Homo usque ad finem saeculi extenditur*)” [150]. Urmările acestor expresii sunt evidente pentru toţi.

Creştinii sunt încorporaţi în Hristos şi Hristos locuieşte în ei şi această *unire intimă* constituindu-se în *taina Bisericii*. Biserica este şi a fost locul şi modul prezenţei răscumpărătoare a Domnului înviat în răscumpărarea lumii. „Trupul lui Hristos este Hristos Însuşi. Biserica este Hristos, Care după Învierea Sa este împreună cu noi şi Se întâlneşte cu noi în inimă”[151].

Doar în acest caz putem spune: *Hristos este Biserica*. „*Ipse enim est Ecclesia, per Sacramentum Corporis sui in se…eam continens*” [Pentru că El Însuşi este Biserica, conţinând în Sine pe de-a-ntregul Taina Trupului Său] [152].

Sau în cuvintele lui Karl Adam: „Hristos Domnul este propriul Sine al Bisericii” (*Christ, the Lord, is the proper Ego of the Church*) [153].

Biserica este unitatea vieţii harismatice. Izvorul acestei unităţi este ascuns (*hidden*) în Sfintele Taine şi în taina Rusaliilor. Rusaliile sunt *continuate* şi *reactualizate*

---

[146] Fericitul Augustin, *Comentariul la Evanghelia după Ioan*, 21, 8, *cf.* PL 37, col. 1528. *Şi cf.* Sfântului Ioan Gură de Aur, *Comentariul la I Cor.*, *Omilia a 30-a*, PG. 61, col. 279-283.
[147] Fericitul Augustin, *Comentariul la Evanghelia după Ioan*, P L. 37, col. 1622.
[148] Fericitul Augustin, *Ps. 127*, 3, PL. 37, col. 1679.
[149] Fericitul Augustin, *Ps. 90* şi urm. 1, 9, PL. 37, col. 1157.
[150] Fericitul Augustin, *Ps. 85*, 5, PL. 37, col. 1083.
[151] A. Nygren, *Corpus Christi*, în *En Bok om Kyrkan, av Svenska teologer*, Lund, 1943, p. 20.
[152] Sfântul Ilarie de Poitiers, *Ps. 125*, 6, PL. 9, col. 688.
[153] Karl Adam, *Das Wesen Katholizisimus*, vol. 4, Ausgabe, 1927, p. 24.

permanent în Biserică, prin ceea ce se numeşte *succesiune apostolică*.

Aceasta nu este şi nici nu a fost *un secret canonic* al Bisericii. Preoţia sau ierarhia însăşi este, în primul rând, *o realitate harismatică*, o „preoţie sacramentală” sau o „iconomie dumnezeiască”.

Preoţia nu este doar *o însărcinare canonică*, pentru că nu aparţine numai ca o unitate funcţională a Bisericii, ci este, în primul rând, *o componentă constitutivă* i*ndispensabilă* sau *o trăsătură structurală a Bisericii* şi care nu schimbă cu nimic faptul, că Biserica este un trup, un organism.

Preoţii nu sunt – şi nici n-au fost – „confirmaţii” comunităţii, nici conducători sau delegaţi ai „multora”, ai „poporului” sau ai „adunării”, ci ei sunt slujitori numai *in persona Ecclesia* (în numele Bisericii). Ei sunt în primul rând slujitori *in persona Christi* (în numele lui Hristos).

Ei sunt reprezentanţii lui Hristos Însuşi și nu ai credincioşilor şi, în ei şi prin ei, Capul Trupului, singurul Mare Preot al Noului Legământ este săvârşitorul, continuatorul şi desăvârşitorul veşnicei Sale păstoriri şi a preoţiei Sale. El este singurul Preot al Bisericii cu adevărat. Toţi ceilalţi sunt cei *prin care* se împlineşte preoţia Sa.

Ei sunt puşi în Biserică pentru El, înaintea comunităţii şi aceasta, doar pentru că Trupul este numai unul prin Capul Său şi este pentru a fi aduşi împreună şi în unitate, prin El şi în El. Preoţia în Biserică este, înainte de toate, *preoţia unităţii*.

În preoţie, unitatea organică a Trupului nu este doar *reprezentată* sau *manifestată* ci, mai degrabă, *înrădăcinată*, fără nicio prejudiciere a „egalităţii” credincioşilor, doar că „egalitatea” celuilalt din acest organism nu este distrusă prin diferenţele structurale, ci toate celulele sunt egale ca atare şi în plus, diferenţele produse de funcţiile lor servesc unitatea, făcând ca această organică unitate să devină tot mai comprehensivă şi mult mai intimă.

Unitatea oricărei comunităţi locale izvorăşte din unitatea în Pâinea euharistică. Şi când săvârşeşte Euharistia, preotul este acela care clădeşte unitatea Bisericii.

Însă acolo este şi un altul foarte important, fiindcă apară unitatea universală şi catolică a întregii Biserici în spaţiu şi timp. Acesta este episcopul.

Într-un singur om, episcopul având puterea de a hirotonii (şi din nou spun, acesta nu este numai *un privilegiu jurisdicţional*), stă puterea sacramentală, care împărtăşeşte, mai departe, această lucrare prin preot.

Astfel episcopul, ca cel ce hirotoneşte, este ziditorul unităţii Bisericii într-o mai mare măsură. Cina cea de Taină şi Rusaliile sunt inseparabil unite una cu alta. Duhul Sfânt, Mângâietorul, vine când Fiul fusese slăvit prin Moartea şi Învierea Sa.

Dar şi acestea sunt două taine, care nu pot fi decât una prin alta. În acest sens, preoţia şi episcopatul diferă unul faţă de altul.

În episcopat, Rusaliile devin universale şi continue şi în episcopatul nedespărţit al Bisericii („episcopatus unus" al Sfântului Ciprian) găsim unitatea, pretutindeni, ca sigură.

Pe de altă parte, *prin episcop* sau *în episcop*, fiecare Biserică particulară sau locală este inclusă în plinătatea catolică a Bisericii, este legată cu trecutul şi cu toate veacurile. În episcop orice Biserică îşi depăşeşte şi îşi transcende limitele sale şi este unită organic cu celelalte.

Succesiunea apostolică nu este deci mai mult *canonică*, decât *fundaţia mistică* a unităţii Bisericii. Aceasta e ceva diferit faţă de o apărare a *continuităţii istorice* ori a *coeziunii administrative*.

Ea este, într-o ultimă înţelegere, *o păstrare a identităţii mistice* a Bisericii de-a lungul timpului. Dar, bineînţeles, preoţia nu a fost detaşată niciodată de Trup. Ea este în Trup, făcând parte din acesta. Şi darul preoţiei este dat numai *înăuntrul* Bisericii (*cf.* I Cor. 12).

Concepţia paulină despre Trupul lui Hristos a fost preluată şi comentată în mod variat de Părinţi, atât de cei din Răsărit, cât şi de cei din Apus şi a fost, mai degrabă, uitată[154].

Acum este un moment favorabil ca să ne reîntoarcem la această experienţă a Bisericii vechi, care poate să ne furnizeze o bază solidă, pentru o sinteză teologică modernă.

Oricâte alte comparaţii şi metafore au fost folosite de Sfântul Pavel şi oriunde s-au folosit în Noul Testament, prin ele nu s-au căutat decât acelaşi folos şi acelaşi efect: sublinierea intimităţii şi a unităţii organice dintre Hristos şi cei care sunt ai Lui.

---

[154] Vezi E. Mersch, S. J., *Corpul mistic al lui Hristos* (Studii de teologie istorică), vol. 2, ed. a II-a, Louvain, 1936.

Însă, între multele imagini folosite, cea a Trupului este cea mai cuprinzătoare şi impresionantă, pentru că este mai mult decât oricare alta o expresivă reliefare a înţelegerii originare. Imaginea legăturii şi a nunţii ei mistice cu Hristos (Efes. 5, 23 şi urm.) este expresia uniunii intime.

La fel, imaginea Casei zidite din multe pietre, a cărei piatră din capul unghiului este Hristos (Efes. 2, 20 şi urm., *cf.* I Pt. 2, 6); toate tind spre acelaşi scop: cei mulţi devin una şi turnul apare, ca fiind făcut dintr-o singură piatră[155].

Şi iarăşi, „poporul lui Dumnezeu", trebuie înţeles ca *o unitate organică*. Oricum vom gândi, vom avea probleme cu diversitatea vocabularului. Ideea de forţă şi sensul final însă este limpede şi e acelaşi în toate cazurile.

Însă nicio analogie nu trebuie scoasă în faţă sau nu trebuie prea mult solicitată. Ideea unui *organism*, când este folosită de Biserică este propriu-zis o *limitare*.

Pe de o parte, Biserica este compusă din personalităţi umane, care nu pot fi văzute numai ca *elemente* ori ca *celule* ale unui întreg, pentru că fiecare este în directă şi în imediată intimitate cu Hristos şi cu Tatăl Său iar persoana nu este *sacrificată* sau *dizolvată* în comunitate, pentru că frăţietatea creştină nu trebuie să degenereze în impersonalism.

Ideea de *organism* este suplimentată prin ideea de simfonie a personalităţilor, în care taina Sfintei Treimi este reflectată (*cf.* In. 17, 21, 23) şi care este miezul / inima învăţăturii despre „catolicitate"[156].

Aceasta este principala raţiune, pentru care noi am preferat *orientarea hristologică* în teologia despre Biserică mai degrabă, decât *o pnevamtologie*[157].

Pe de altă parte, Biserica, ca un întreg, îşi are centrul personal numai în Hristos, ea nefiind o întrupare a Duhului Sfânt şi nici numai o comunitate omenească a Duhului, ci ea este Trupul lui Hristos, Întruparea Domnului.

Aceasta ne salvează de la impersonalismul fără nicio angajare a unei întrupări omeneşti. Hristos Domnul este singurul Cap şi singurul Domn al Bisericii.

„În El întreaga zidire este desăvârşită şi creşte pentru a deveni un locaş sfânt în Domnul; în El voi sunteţi zidiţi

---

[155] *Cf. Păstorului* Sf. Herma, *Viziunile* 3, 2, 6, 8.
[156] *Cf.* George Florovsky, *Catolicitatea Bisericii*.
[157] Ca de pildă Homiakov ori Moehler în *Die Einheit in der Kirche*.

împreună, într-o locuinţă pentru Dumnezeu, în Duhul” (Efes. 2, 21-22, versiunea episcopului Challoner).

Hristologia Bisericii nu ne călăuzeşte spre *un orizont vag* ori spre *speculaţii vane* ori spre *un misticism iluzoriu*. Din contră, numai acest temei sigur, solid şi pozitiv poate corespunde cercetării teologice.

Învăţătura Bisericii a găsit în aceasta acel loc corect şi organic din învăţătura generală a iconomiei divine a mântuirii. Şi aceasta, pentru că noi avem astfel liniştea căutării unei comprehensive înţelegeri a tainei mântuirii noastre, a mântuirii lumii.

Trebuie să mai facem o ultimă precizare. Biserica este viaţa *in statu viae* şi încă nu *in statu patriae*. A fost şi este o dublă viaţă, „atât în cer, cât şi pe pământ” [158].

Biserica este *o societate istorică văzută* dar, în acelaşi timp, este şi *Trupul lui Hristos*. Amândouă, atât *Biserica mântuiţilor*, cât şi *Biserica umililor păcătoşi* sunt una. La nivelul istoriei, ţinta finală nu a fost încă atinsă.

Dar ultima realitate a fost dezvăluită şi revelată. Această ultimă realitate ne este încă la îndemână şi foarte folositoare, în ispitele şi neîmplinirile pământeşti, în gândurile, cât şi în grijile de orice fel. Şi aceasta, pentru că Biserica este o „societate sacramentală”. „Sacramentală”, în înţelesul că nu e mai puţin şi „eshatologică”.

Eshatonul nu înseamnă numai sfârşitul timpului printr-o serie de evenimente. Astfel s-ar traduce ca *ultimatum*, ca ceva decisiv. Și ceva decisiv este fiinţa umană realizată în interiorul tensiunii vieţii istorice şi a evenimentelor.

Ceea ce „nu este această lume” este aici „în această lume”, nu desfiinţând lumea prezentă, ci dând acesteia o nouă înţelegere şi un nou sens, „purificându-l”, în comparaţie cu cel ce era.

Cu siguranţă că aceasta este doar o *anticipare*, o „vorbire” despre transfigurarea / împlinirea finală. Încă Duhul Sfânt locuieşte în Biserică. Aceasta constituie taina Bisericii, fiindcă o „societate” văzută a oamenilor slabi este un organism al harului divin[159].

---

[158] Cf. Fericitului Augustin, *Comentariul la Evanghelia după Ioan*, 124, 5, *cf.* PL 35, col. 197.

[159] Vezi eseul lui Homiakov, *Biserica una*, în trad. englezească a lui W. J. Birkbeck: *Rusia şi Biserica Angliei*, publicată prima dată în 1895, cap. 23, p. 193-222.

Noua creaţie

Prima sarcină a istoriei Bisericii a fost aceea de a vesti cealaltă lume, cea „care va veni”. Biserica s-a născut mărturisind noua viaţă, dezvăluită şi revelată de Iisus Hristos, Domnul şi Mântuitorul nostru.

Aceste două cuvinte le-au mărturisit prin cuvânt şi moarte martirică. Adevărul propovăduirii Evangheliei a fost mai întâi practicat în această nouă viaţă, dovedindu-se, mai apoi, credinţa prin martiraje (*cf.* Mt. 5, 16).

Dar Biserica este mai mult decât *o societate de propovăduitori* sau decât *o societate de învăţătură* ori *o societate misionară*. Ea nu numai îi invită pe oameni, dar îi şi introduce în această *nouă viaţă* (*New Life*), care s-a născut mărturisind.

Este şi un Trup misionar, într-adevăr, şi teritoriul acestei misiuni este întregul pământ. Dar a avea în vedere numai activitatea misionară înseamnă a le transmite oamenilor convingeri certe sau idei, care să îi egalizeze printr-o disciplină impusă şi definitivă, fără ca în primul rând, ei să fie introduşi în noua realitate, ca să se convertească şi să fie aleşi, prin credinţa şi pocăinţa lor, de către Hristos Însuşi, ca să fie născuţi din nou în El şi întru El, prin apă şi prin Duh. Numai astfel *Liturghia Cuvântului* este împlinită în *Liturghia Tainelor*.

„Convertirea” este un prim pas, dar nu este de ajuns numai un pas, ci el trebuie să fie urmat de un lung proces de creştere duhovnicească. Biserica s-a definit ca viaţă nouă prin convertiri. Biserica a fost şi este manifestarea unei noi replici existenţiale, a unui nou mod de viaţă, acea „lume care va veni”.

Biserica este aici, în această lume, pentru ca să o mântuiască. Dar pentru acest lucru ea se opune şi renunţă la „această” lume. Dumnezeu revendică întregul om şi Biserica s-a născut ca propovăduitoarea acestei „totalizatoare” revendicări a lui Dumnezeu, revelat în Hristos. Creştinul trebuie să fie o „nouă creaţie”.

De aceea el nu poate găsi un loc de linişte pentru sine înăuntrul limitelor „vechii lumi”. În acest sens atitudinea creştinului este şi a fost întotdeauna revoluţionară, în ceea ce priveşte „vechea lume” sau „această lume”.

Existând în această lume a Bisericii lui Hristos şi nu „în lumea aceasta”, vom fi întotdeauna în opoziţie

permanentă, chiar dacă prin aceasta reclamăm numai o schimbare a ordinii existenţei. În orice caz, schimbarea trebuie să fie *radicală* şi *totală*.

Antinomiile istoriei

Insuccesele istorice ale Bisericii nu pot fi insesizabile cu totul, după cum nici caracterul ultim al acestei schimbări, în care este angajată, prin natura sa vădit eshatologică şi aceste constante schimbări interne.

Viaţa istorică şi cerinţele Bisericii sunt antinomice şi această antinomie nu poate fi niciodată soluţionată ori depăşită într-un plan istoric. Aceasta e mai degrabă o luptă permanentă, care „vine” din viitor.

Antinomia este înrădăcinată în alternativa practică, pe care Biserica o face de la bun început acestei istorii, care se grăbeşte.

Fiecare Biserică a fost constituită, ca o societate exclusivă şi „totalizatoare”, străduindu-se să satisfacă orice necesitate a credincioşilor, atât din punct de vedere „temporal”, cât şi „duhovnicesc”, răsplătind nu atât atenţia vizavi de ordinea existenţei, care nu permite nimic vieţii veşnice ci, mai degrabă, aceasta fiind în întregime separată de lume, în ultimul zbor afară din ea şi într-un refuz radical, faţă de oricare autoritate externă.

Căci Biserica a putut să încerce, în cuprinzătoarea creştinare a lumii, supunerea întregii vieţi creştine regulii şi autorităţii, reformei şi reorganizării seculare a vieţii prin prisma principiilor creştine, clădindu-se *oraşul creştin*. Istoria Bisericii ne poate schiţa două soluţii: *retragerea în deşert* şi *construirea imperiului creştin*.

Prima a fost practicată nu numai în monahism, cu variatele lui tendinţe, dar şi în alte multe grupuri şi minorităţi creştine.

A doua a fost linia mult mai mult practicată de creştini, atât în Apus cât şi în Răsărit, de unde apar militanţii secularismului cu o soluţie, care nici în zilele noastre nu a fost uitată şi se păstrează în mulţi oameni.

Dar cu toate acestea la un loc, ambele s-au dovedit fără succes. Prima a fost recunoscută ca o realitate a celor cu probleme comunitare şi adevărul lor ca scop comun.

Creştinătatea însă nu este o religie individualistă şi ea nu este interesată numai de „salvarea sufletului”.

Creştinătatea este Biserica, o comunitate, noul popor al lui Dumnezeu, principala unitate a vieţii, conformă cu aceste principii specifice. Şi această viaţă nu poate fi scindată în fragmente, care ar putea avea ca regulă oricare principiu eterogen.

Conducerea spirituală a Bisericii poate să fie redusă cu greu la o călăuzire ocazională, ce dă indivizilor ori traiului grupurilor umane, condiţii total nefavorabile Bisericii. Legitimarea acestor condiţii trebuie să fie urmărită de la început şi până la sfârşit. Sarcina unei complete re-creări sau re-configurări a întregii structuri a vieţii umane nu poate fi sau nu trebuie să fie evitată sau refuzată.

În primul rând, nu poţi sluji la doi stăpâni, pentru că o dublă supunere este o soluţie inadecvată. Şi aici, mai presus de cele menţionate ca alternative inevitabile, se ajunge întru totul altfel de cât se vrea, numai pentru a fi într-o situaţie de *compromis evident* sau într-o stare de *micşorare* în ultimă instanţă a importanţei vieţii creştine şi, până la urmă, de revendicări totale, de separare de creştinism.

Fiecare creştin se află în situaţia de a răspândi ideea, că mai este un conducător în această lume, în afară de Hristos, al cărui nume poate fi Cezarul sau Mamona sau oricare altul, şi în care norma şi scopul vieţi sunt altele, decât cele stabilite de Evanghelii. Şi răspândeşte şi iniţiază astfel o societate separată de Biserică.

Dar creştinii pot transforma o lume exterioară Împărăţiei lui Dumnezeu şi pot face să izvorască în ea aceasta şi pot introduce învăţăturile Evangheliei într-o legislaţie secularizată. Şi există o consistenţă interioară în ambele programe. Însă, separarea celor două drumuri este inevitabilă.

Creştinii par siliţi să aleagă drumuri diferite. Unitatea, ca îndatorire creştină, este sfărâmată. Se naşte o schismă internă în Biserică: o separaţie anormală între *monahi* (sau *elita iniţiaţilor*) şi *poporul mirean* (incluzând şi clerul) care este, în mare măsură, mult mai nefastă, decât pretinsa „clericalizare” a Bisericii. Dar, privit mai atent, acesta e numai un *simptom* al unei fundamentale antinomii.

Această problemă simplă nu a avut o soluţionare istorică. O soluţie reală ar trebui să dorească transcenderea istoriei, pentru că ea aparţine „lumii care va venii”.

În acest eon, un plan istoric nu poate constitui *o bază*, ci numai *un regulator*: un fundament al discriminării şi nu al construcţiei.

Mă repet: fiecare din cele două programe sunt contradictorii în ele însele. Avem de-a face cu o inerentă ispită sectară în primul rând: caracterul catolic şi universal al mesajului şi scopului creştin este aici, deliberat deîndată şi definitiv iar lumea este pur şi simplu îndepărtată.

Toate eforturile în direcţia creştinării lumii, atât sub forma unui *stat* sau al unui *imperiu creştin*, au avut numai rolul – mai mult sau mai puţin – unei acute secularizări a creştinismului însuşi[160].

În ziua de azi nimeni nu doreşte să considere, ca posibilă pentru toată lumea, întoarcerea la *un monahism universal* sau *o realizare*, cu adevărat *creştină* şi *universală*, *a statului*.

Biserica rămâne „în lume”, ca un trup eterogen şi tensiunea este mult mai puternică, decât a fost până acum iar ambiguitatea situaţiei este dureroasă pentru oricine din Biserică.

Un program practic pentru ziua de azi poate fi dedus numai printr-o restaurare a înţelegerii naturii şi a esenţei Bisericii. Insuccesul tuturor aşteptărilor utopice nu pot fi ascunse decât în nădejdea creştină: că Împăratul va veni, Domnul Iisus şi Împărăţia Sa va veni.

---

[160] Vezi George Florovsky, *Antinomiile istoriei creştine*, care va fi publicată în *Operele complete* ale sale.

5. Thomas F.[orsyth] Torrance, ***The Christian Doctrine of God. One Being, Three Persons***

Thomas F.[orsyth] Torrance, ***The Christian Doctrine of God. One Being, Three Persons****, Ed. Continuum International Publishing Group, Linglestown Road Harrisburg, 2001, 272 p.*

Cap. 2. *Perspectiva creştină*

p. 13:

Dumnezeu fiind Dumnezeu, toată cunoaşterea noastră pe care o avem despre El ne parvine din Revelaţia dumnezeiască, fiindcă este imposibil pentru noi ca să-L cunoaştem pe Dumnezeu, dacă El nu doreşte să fie cunoscut.

Dumnezeu poate fi cunoscut numai prin Dumnezeu şi ne devine cunoscut, numai dacă El ni Se face cunoscut pe Sine, prin aceea că ni Se dezvăluie şi ne arată puterea Sa mântuitoare prin Cuvântul şi Duhul Său.

Acest principiu biblic fundament şi anume: *fără Dumnezeu, Dumnezeu nu poate fi cunoscut* a fost în mod clar formulat de către Irineu [de Lyon n.n.], în secolul al II-lea, într-o remarcabilă lucrare de clarificare a fundamentelor teologice creştine ale Bisericii vechi[161].

Dumnezeu Se revelează în mod activ pe Sine Însuşi, prin întruparea Fiului Său devine unul dintre noi, prin faptul că este Mântuitorul nostru şi prin puterea Duhului Său.

„În toate lucrurile şi prin toate lucrurile, există un singur Dumnezeu Tatăl, şi un singur Cuvânt şi Fiu, şi un singur Duh, şi o singură mântuire a tuturor celor care cred în El”[162].

---

[161] A se vedea în mod special discutarea acestei probleme de către Irineu la Mat. 11, 27 şi Lc. 10, 22 din *Adversus haereses* 4, 11: „Referitor la Domnul, noi credem că nimeni nu-L poate cunoaşte pe Dumnezeu, pentru că numai Dumnezeu Însuşi este Învăţătorul. Căci s-a spus, că fără Dumnezeu, Dumnezeu nu poate fi cunoscut” [Ἐδίδαξεν ἡμᾶς ὁ Κύριος, ὅτι Θεὸν εἰδέναι οὐδεὶς δύναται, μὴ οὐχὶ Θεοῦ διδάξαντος, τουτέστιν, ἄνευ Θεοῦ μὴ γινώσκεσθαι τὸν Θεόν].
La fel a formulat şi Ilarie [de Poitiers n.n.]: Dumnezeu Se cunoaşte numai prin mărturia făcută de El despre Sine, pentru că El este cel mai bun Tălmăcitor al Său, *cf. De Trinitate* 1, 18.

[162] Irineu, *Adversus haereses*, 4, 11.

Însă aceasta nu implică *o noţiune preconcepută* despre Dumnezeu sau *o idee independentă* despre Dumnezeu, care să nu aibă de-a face cu istoria mântuirii şi a revelării Sale faţă de poporul lui Israel sau care să facă abstracţie de revelarea de Sine prin Fiul Său Iisus Hristos şi prin singurul Său Duh, Care e mereu actual în mijlocul lui Israel.

Nu există un alt Dumnezeu în afara Dumnezeului Care S-a revelat pe Sine Însuşi şi nu există o revelare de Sine a lui Dumnezeu despărţită de împlinirea scopului Său dumnezeiesc, prin mântuirea Sa şi care să nu depindă de viaţa, moartea şi învierea lui Iisus, mărturisite nouă de către Evanghelii.

Căci după învăţătura lui Irineu, numai prin întruparea Fiului Său Cel Unul Născut aflăm despre Dumnezeu, Care Îl mărturiseşte pe Tatăl şi este Cuvântul Care Îl tălmăceşte pe Acesta. Fiindcă adevăratul Dumnezeu S-a făcut cunoscut pe Sine prin Profeţii Vechiului Testament, cărora le-a prevestit venirea Fiului Său iar prin Fiul ni S-a făcut cunoscut în iconomia mântuirii din Noul Testament, revelându-ne că El e *Treime*[163].

În Iisus Hristos Cuvântul lui Dumnezeu S-a făcut trup, la iniţiativa lui Dumnezeu Tatăl, revelându-Se în mod activ pe Sine şi arătându-ne prin Acesta că este un singur Dumnezeu şi un singur Domn…

p. 14:

un singur Dumnezeu, Care ne vorbeşte nouă despre fundamentul libertăţii Sale, despre existenţa de Sine şi prin Sine şi ni Se face cunoscut pe Sine, deşi El este inaccesibil, necunoscut şi singur mai presus de orice nume.

El Se mărturiseşte pe Sine nouă şi ne spune că numele Său este *Eu sunt Cel care sunt*, pentru că numele Său nu poate fi rostit de buze omeneşti, pentru că numai Dumnezeu Îl poate rosti[164].

În Scripturile Vechiului Testament, Dumnezeu Se revelează cu putere ca Dumnezeul Ce Viu, Care a făcut cerul şi pământul, prin porunca Cuvântului Său şi Care a avut un legământ, o relaţie specială cu poporul lui Israel, pe care L-a ales şi pe care l-a povăţuit de-a lungul istoriei,

[163] Idem, 4, 18-20 şi 4, 34, 10.
[164] Ieş. 3, 14.

pentru a fi locul pentru revelarea mântuirii Sale la toată umanitatea.

Însă Dumnezeu S-a revelat lui Israel prin Cuvântul şi Duhul Său vorbindu-le în mod direct. Însă nu le-a vorbit ca altor oameni, [El Însuşi fiind om n. n.], aşa cum a făcut-o în activitatea Sa de răscumpărare a noastră, căci nu se putea face cunoscut într-un mod atât de familiar şi de personal, cum a făcut-o în Iisus, Fiul Său întrupat, când *S-a arătat pe Sine Însuşi*[165].

Însă în Scripturile Noului Testament, Dumnezeu ni Se revelează ca Cel, Care la plinirea vremii, a venit în mijlocul poporului Său ca *Emanuel* [Dumnezeu cu noi], pentru că Dumnezeu S-a făcut unul dintre oameni, trăind o existenţă istorică şi resimţind nevoia extraordinară de a-i mântui pe oameni de păcatele lor.

El a venit ca să Se reveleze pe Sine în cel mai singular şi concret mod cu putinţă, prin întruparea Fiului Său, în mijlocul lui Israel, însă pentru a fi nu numai Domnul şi Mântuitorul lui Israel ci al întregii umanităţi şi prin prezenţa şi lucrarea Duhului Său în întreaga umanitate aceasta să cunoască unirea şi comuniunea personală cu Sine.

Iar fiecare dintre mădulare îşi păstrează identitatea personală prin Iisus şi Dumnezeu. Pentru că Însuşi Domnul i-a spus lui Filip: „Cel care M-a văzut pe Mine, L-a văzut pe Tatăl"[166]. Iar atunci când privim la faţa lui Iisus şi vedem în ea adevărata faţă a lui Dumnezeu, atunci cunoaştem că nu putem vedea această faţă altundeva şi altcumva.

Această relaţie între *Iisus* şi *Dumnezeu* a fost foarte frumos exprimată de H. R. Mackintosh:

„Cuvintele lui Iisus sunt glasul lui Dumnezeu. Lacrimile lui Iisus sunt mila lui Dumnezeu. Mânia lui Iisus este judecata lui Dumnezeu.

Toţi credincioşii mărturisesc, cu cuvinte de adorare, că în cele mai sfinte clipe ale vieţii lor, Dumnezeu şi Hristos se unesc în fiecare dintre ei într-o legătură morală de ne desfăcut.

Când în taină noi privim la faţa lui Dumnezeu, atunci faţa lui Hristos este aceea care răsare înaintea noastră"[167].

---

[165] Căci astfel ne-a spus Domnul: „Fericiţi sunt ochii voştri, pentru că văd, şi urechile voastre, pentru că aud. Adevărat vă spun vouă, mulţi Proroci şi Drepţi au dorit să vadă ceea ce vedeţi voi şi n-au văzut şi să audă ce auziţi voi şi n-au auzit", cf. Mc. 13, 15-16; Lc. 10, 23-24; I Petr. 1, 10-12.

[166] In 14, 9.

[167] Hr. R. Mackintosh, *Învăţătura despre persoană*, Edinburgh, 1913, p. 340.

Învăţătura creştină despre Dumnezeu nu este formulată într-un mod abstract, metafizic, departe de relaţia noastră cu Dumnezeu, ci în acord interior cu această cale, în care Dumnezeu ni Se revelează la modul actual, nu numai în mod inefabil ca lui Israel şi nu cum S-a făcut cunoscut lui Israel, ci în modul acesta suprem, prin care El S-a făcut om, în mijlocul lui Israel, asumând firea noastră umană…

p. 15:

întru Sine şi făcându-Se unul dintre noi în Iisus Hristos, Cel născut din Fecioara Maria, Fiul lui Dumnezeu întrupat.

Făcându-Se unul ca noi şi luând firea umană întru Sine, Iisus Şi-a făcut ale Sale păcatul şi moarta noastră, în sensul de a ne răscumpăra şi de a ne mântui pe noi de păcat şi de moarte şi, prin această ispăşire ne-a împăcat cu El şi a sfărâmat zidul duşmăniei noastre cu Dumnezeu, pentru ca să ne restaureze pe noi în unirea cu Sine, prin dragoste şi, în acelaşi timp, să ne facă să avem comuniune unul cu altul, în Hristos.

Întru El, Cuvântul lui Dumnezeu S-a făcut trup şi prin Sine Dumnezeu a interacţionat cu istoria şi a făcut ca dialogul revelator pe care îl avea cu Israel să devină el însuşi revelaţie, nu numai prin aceea că poate să vestească despre Sine, ci prin aceea că Se arată pe Sine ca Dumnezeu şi ca Tată al Domnului Iisus Hristos şi ne arată prin aceasta, într-un mod personal, că numele Său, al Celui Care este *Cel care este* sau *Cel care este şi va fi* este de fapt Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh.

În această desăvârşită revelare de Sine Dumnezeu Se revelează întregii umanităţi, ca *Domnul Dumnezeu* şi ca *Tatăl Atotţiitorul*, ca *Făcătorul cerului şi al pământului*, ca Cel care, în marea Sa iubire de oameni, nu a dorit ca să fie fără firea noastră umană, ci, în mod liber, a venit la noi, S-a făcut unul dintre noi, pentru ca să ne împace pe noi cu Sine şi să ne aducă în comuniunea cu Sine.

Învăţătura creştină despre Dumnezeu derivă din această unică, definitivă revelare de Sine a singurului Domn şi Dumnezeu, prin singurul Iisus Hristos şi prin singurul Duh al Său. Adică derivă din revelarea de Sine istorică a lui Dumnezeu, fiindcă Dumnezeu S-a făcut om pentru noi şi pentru a noastră mântuire.

Şi aceasta prin Domnul Iisus, Fiul Unul Născut al Tatălui, Care S-a întrupat în istorie, pentru ca Dumnezeu să Se definească pe Sine ca Cel ce este cu adevărat Tată, Fiu şi Duh Sfânt şi întru care noi să cunoaştem, că Dumnezeu este Dumnezeu cu adevărat, dacă El este Tată, Fiu şi Duh Sfânt, după cum am învăţat din evenimentele mântuitoare ale Evangheliei şi prin care noi am fost chemaţi la dragoste faţă de Sine cu toată inima, mintea şi sufletul nostru.

6. Raportarea personală la Dumnezeu în ***Confesiunile*** *Fericitului Augustin al Hipponei*[168]

Această minunată şi dureroasă carte a sincerităţii Dumnezeiescului Augustin, debutează cu starea de rugăciune, cu raportarea simplă şi plină de dragoste la Dumnezeu. Dumnezeu îndeamnă pe om ca să-L laude pe El, deşi omul e o *făptură mică* [169].

Lauda adusă lui Dumnezeu e cea care îl desfată cu adevărat pe om[170], în ciuda atâtor desfătări mortale ale lumii noastre. Legătura dintre om şi Dumnezeu, această nevoie de *a fi în relaţie* cu Dumnezeu, vine din aceea că „ne-ai făcut pe noi pentru Tine şi neliniştit este sufletul nostru, până ce se va odihni în Tine” [171].

Creaturalitatea umană, starea omului de creatură a lui Dumnezeu implică o direcţie implacabilă a omului spre El. Omul a fost predestinat în adâncul lui să fie numai al lui Dumnezeu, să dorească numai pe Dumnezeu cu adevărat.

Poţi opta pentru rău, pentru a te distruge pe tine în chip şi fel. Dar, pentru că suntem creatura lui Dumnezeu, pentru că El ne-a făcut pentru Sine, numai pentru Sine, pentru ca întru El să ne găsim sensul, împlinirea, fericirea, atunci existenţa noastră în afara lui Dumnezeu e o nelinişte continuă.

Predestinarea noastră spre Dumnezeu nu înseamnă, în acelaşi timp, şi neputinţa noastră de *a alege greşit*. Sensul, destinaţia noastră primă este Dumnezeu. El este Cel pe care adâncul din noi, ni-L indică ca fiind împlinirea noastră.

Dar, dacă nu vrei să asculţi ce îţi spune conştiinţa ta şi alegi păcatul, viaţa fără Dumnezeu, atunci guşti neliniştea, acreala, lipsa de sens, lipsa de gust a acestei vieţi fără credinţa şi iubirea lui Dumnezeu.

De aceea lupta împotriva împlinirii tale în Dumnezeu, creează numai nelinişte în fiinţa ta. Liniştea adevărată, odihnirea în Dumnezeu o vom gusta, atunci când ne vom preda cu totul Sieşi, când vom trăi certitudinea şi frumuseţea

---

[168] Un proiect de cercetare abandonat, pentru că nu am putut să îl continui la momentul când l-am început.

[169] *Cf.* Fericitul Augustin, *Mărturisiri*, trad. şi indici de Prof. Dr. Docent Nicolae Barbu, introd. şi note de Pr. Prof. Dr. Ioan Rămureanu, în col. PSB, vol. 64, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1985, p. 63.

[170] Ibidem.

[171] Ibidem.

vieţii curate, pe care El ne-a dorit-o tuturor, mai înainte de a fi lumea şi noi înşine.

Din acest context, reiese în mod evident faptul că, relaţia cu Dumnezeu e o relaţie fundamentală, singura fundamentală a fiecăruia dintre noi şi ea ţine de modul creării fiinţei noastre şi de împlinirea noastră.

Relaţia cu Dumnezeu este implicată în firea noastră, este firească, pentru că suntem creaţia lui Dumnezeu, Părintele nostru şi pentru că ea este traiectoria prin care omul atinge fericirea comuniunii cu Dumnezeu.

De aceea Fericitul Augustin spune, că nu poţi să-L invoci, să-L chemi pe Dumnezeu, dacă nu Îl cunoşti[172].

[172] Ibidem.

7. Jaroslav Pelikan, ***Iisus de-a lungul secolelor. Locul Lui în istoria culturii***

Jaroslav Pelikan, Iisus de-a lungul secolelor. Locul Lui în istoria culturii, trad. din lb. engl. de Silvia Palade, seria Religie, coordonată de Pr. Vasile Răducă, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2000, 308 p., format 20 cm. Ed. rom traduce ed. Yale University, 1985.

Autorul: Născut în 1923, profesor de istorie, romano-catolic [despre care noi ştim că s-a convertit la Ortodoxie, dar nu şi în ce condiţii], s-a ocupat în cărţile sale de Luther, Kierkeggard, Tradiţia creştină, etc.

Prefaţă

Autorul spune, că şi-a dorit dintotdeauna să scrie această carte[173], pentru că „Iisus este *un personaj mult prea important* pentru a fi lăsat exclusiv pe seama teologilor şi a Bisericii”[174]. Cred că a început exasperant „de bine”!

E o carte care a apărut din cauza cercetărilor pentru nişte prelegeri publice şi vizează un public mediu, nu unul specializat[175].

Introducere

Lovirea noastră de *inaccesibilul* anumitor evenimente importante ale istoriei şi de *lipsa de antene* pentru ele[176].

Din cauza scepticismului cu care putem privi datele istoriei, spune autorul, putem cădea în „boala profesională a istoricului” şi anume aceea a *paraliziei analizei*[177]. Nu mai ştii ce să crezi din câte îţi spune istoria, cu alte cuvinte.

Pentru a trece peste această dilemă sufocantă a *scepticismului* vizavi de datele istoriei, spune autorul nostru, trebuie să căutăm elementele „de continuitate în cadrul schimbări [al schimbărilor istorice n.n.] şi diversităţii

---

[173] Idem, p 7.
[174] Ibidem.
[175] Ibidem.
[176] Idem, p. 11.
[177] Ibidem.

[opiniilor despre acelaşi eveniment istoric n.n.], trebuie găsite *aspecte* sau *teme*, care să reflecte atât *schimbarea* cât şi *continuitatea*"[178].

Noi am spune, că istoricul trebuie să urmărească *constantele istoriei*, ce se crede de către cei mai mulţi în ceea ce priveşte anumite puncte ale istoriei, dar şi *modificările de nuanţă*, în diferite epoci, ale modului în care percepem un eveniment al istoriei. Există *de-neschimbatul* şi există *interpretarea de-neschimbatului* istoric, o istorie a acestui *de-neschimbat*.

O caracteristică a stilului său e aceea a valorificărilor banale ale istoriei Bisericii. Oricât ar fi acestea de publice…disertaţiile sale, încă dintru început, te împing la constatarea, că nu îţi pun mintea în priză…ci te duc spre *zone de agrement* ale gândirii.

O frază corectă din *Introducere*:

„Iisus de-a lungul secolelor este o istorie a „imaginii [sau (a) imaginilor] lui Hristos"[179].

Îi dăm dreptate autorului, cum că multiplele *Vieţi ale lui* Iisus sunt „o invenţie a epocii moderne"[180] şi credem că ele, ca şi filmele dedicate vieţii Domnului Hristos, vorbesc despre *inabilitatea*, de tip eterodox, de a percepe intimitatea noastră cu El.

Îl vedem pe El în Sine, rupt de noi, mai mult *om* sau *simplu om*, vedem o istorie evanghelică a Sa ruptă de Treime şi e foarte greu să percepem în aceste producţii literare critice sau cinematografice unitatea dintre *Dumnezeu* şi *noi*, dintre *ce nu se vede* şi *ce se vede*.

Adică, dacă mergem în pădure, nu vedem numai o poză cu pădurea, pe care putem să o punem pe blog şi să spunem că imaginea e *pădurea*, ci simţim şi mirosul şi aerul pădurii şi zgomotul pădurii, şi normalitatea pădurii…

Când citesc *o viaţă critică* dedicată Domnului sau văd un film despre El, văd, cel mai adesea, *un Iisus gândit*, secţionat conform gândirii umane, pus ca o poză mizeră în faţa noastră…pentru că imaginea nu e privită, nu e gândită ca icoană, care te trece peste ce vezi…ci ca realitate mundană.

Vezi *un Hristos captiv istoriei* şi nu *un Dumnezeu care S-a întrupat în istorie*. De aceea un ortodox nu poate să

---

[178] Ibidem.
[179] Idem, p. 14.
[180] Ibidem.

aibă decât repulsie, din punct de vedere teologic şi experenţial, faţă de aşa ceva.

Pentru că face din Domnul şi Dumnezeul Său nu o măreţie inegalabilă, nu o dorire perpetuă, nu o înfricoşătoare privire extatică…ci o banală poveste, care are în centru o crucificare, a unui om al cărui nume este *Iisus*, ca şi al Dumnezeului nostru întrupat.

De aceea, mai înainte de a citi cartea, poziţia noastră e următoarea: un *Iisus al istoriei* este *un Iisus după capul omului*, un *Iisus neteologic*, un *Iisus vag*, diluat, un Iisus cu care nu trăieşti în tine şi nu Îl vezi ca Stăpân şi centru al întregii existenţe şi ca existent în lume în mod activ ci… unul la care te raportezi cum te taie capul.

Cap. 1

Autorul vorbeşte de *Taina Cincizecimii*[181].

Prima evidenţă referitoare la Iisus, spune autorul, e aceea că El a fost evreu[182]. Deşi Noul Testament a fost scris în greacă, Iisus a vorbit arameica, „o limbă înrudită cu ebraica, nicidecum însă identică cu aceasta”[183]. Există patru titluri arameice ale lui Iisus în NT: „Iisus ca *rabbi* sau învăţător; Iisus ca *amen* sau profet; Iisus ca *messias* sau Hristos; şi Iisus ca *mar* sau Domnul”[184].

Spune autorul: „putem afirma fără teamă, că ucenicii şi cei apropiaţi lui Iisus Îl cunoşteau şi I se adresau în calitate de *rabin*”[185].

Autorul ajunge la concluzia, că *titulaturile* lui Iisus, care au fost preluate din iudaism, au un înţeles diferit de cele din iudaism[186].

Reliefând faptul, că învăţătura Domnului cu caracter public, apare la confluenţa dintre *întrebările directe* faţă de Sine şi *aşteptările* celor care Îl ispiteau sau Îl ascultau cu nesaţ, autorul spune: „Rabinului Iisus I se oferea ocazia de a Se întoarce în punctul de pornire [al întrebării care Îl viza n.n.] răsturnând întrebarea”[187]. E o constatare foarte corectă!

---

[181] Idem, p. 18.
[182] Idem, p. 19.
[183] Ibidem.
[184] Ibidem.
[185] Idem, p. 20.
[186] Ibidem.
[187] Idem, p. 21.

Cuvântul grecesc *parabolă* vrea să traducă în NT corelativul său ebraic: *maşal*[188]. Autorul vede în *fiul cel mare* din *Parabola fiului risipitor* pe Israel, cu care Dumnezeu are un *legământ istoric permanent*, subliniază autorul, legământ în care se inserează şi alte popoare[189].

Astfel: „această parabolă a lui Iisus afirmă atât tradiţia relaţiei permanente a lui Dumnezeu cu Israel, cât şi inovaţia relaţiei lui Dumnezeu cu Biserica – un dublu legământ[190]. Suntem de acord!

Autorul vrea să ne bage în cap ideea, că I *s-au atribuit* calităţi şi titluri suplimentare lui Iisus, pentru ca să devină ceea ce este [191]. Nu! În revelarea Sa faţă de oameni Dumnezeu Cuvântul întrupat ne-a arătat, din ce în ce mai mult, cine este El şi cum trebuie să ne raportăm la Dumnezeul nostru, Care pentru noi S-a făcut om. Putem vorbi de o *corectare treptată* a ideilor oamenilor despre Sine, până la a înţelege faptul, în mod deplin și irefutabil, că El e *Dumnezeu şi om*.

Vorbind despre expresia: „Cel ce este *Amin*, martorul credincios şi adevărat" autorul spune, că „expresia [aceasta n.n.] începe să-şi facă apariţia în *Predica de pe Munte*, care este o mărturie a oscilaţiei, chiar şi în reprezentările timpurii ale lui Iisus, dintre *tradiţia rabinică* şi *inovaţia profetică*"[192]. O explicaţie penibilă şi fără niciun pic de realitate. Nu e nicio oscilaţie, ci e descrierea unei vedenii!

O frază interesantă, care trebuie dovedită: „Credincioşilor creştini din secolul I concepţia despre Iisus ca rabin li se părea de la sine înţeleasă, creştinilor din secolul al II-lea li se părea stânjenitoare, iar celor din secolul al III-lea şi din secolele următoare le era aproape necunoscută"[193].

Se poate face un studiu, un capitol sau chiar o carte pe această temă: *Ce semnificaţii a avut denumirea de* ***Învăţător*** *raportată la Hristos Domnul în primele 3 secole ale învăţăturii creştine?*

„De-iudaizarea creştinismului", o expresie a lui Gregory Dix, folosită în cartea sa: *Jew and Greek. A study in the Primitive Church*, Ed by Harper and Brothers, New

---

[188] Idem, p. 22.
[189] Ibidem.
[190] Ibidem.
[191] Ibidem.
[192] Idem, p. 23.
[193] Idem, p. 26.

York, 1953, p. 109, *cf.* n. 17, p. 271 a cărţii pe care o recenzăm [notele cărții sunt puse la final, cum nu îmi place mie]…apare ca o realitate de fapt, încă din Noul Testament[194].

Autorul dă drept exemplu In. 2, 6, unde explică faptul, că vasele se foloseau pentru curăţirea evreilor, lucru pe care nu trebuia să îl spună unor evrei, pentru că era un lucru arhicunoscut pentru ei[195] iar *Faptele Apostolilor*, spune autorul, sub raport zonal, poate fi percepută ca discuţia despre evenimentele dintre două oraşe principale: la început: Ierusalimul, la sfârşitul cărţii: Roma[196].

Autorul spune, că în *gândirea creştină* [?] apare mereu ideea, cum că Sfântul Pavel a fost principalul responsabil cu de-iudaizarea Evangheliei, pe de o parte iar, pe de altă parte, că el a făcut din *Rabinul Iisus* o fiinţă divină în sensul grecesc al termenului[197].

Cred că e prea mult spus în ambele situaţii…Pavel nu a fost singurul evanghelizator al lumii iar *cuvintele greceşti* sau *percepţia greacă* a lui Iisus din sânul primilor creştini nu e diferită de percepţia creştinilor de peste tot unde se propovăduieşte Evanghelia.

Autorul aminteşte de inepta şi ideologizata presupusă *controversă* dintre *ucenicii lui Pavel* şi *cei ai lui Petru*, devenită apoi *opoziţia* dintre romano-catolicism şi protestantism, pe care a susţinut-o Ferdinand Christian Baur[198].

Autorul ne cere să vedem în p. 28-29, că Pavel nu instigă la luptă împotriva evreilor şi că In. 16, 2 ar fi o profeţie, care „se consideră a fi fost împlinită, printr-o supremă ironie, atunci când unii, care s-au dat drept *discipoli* ai lui Hristos au considerat persecutarea evreilor ca o închinare adusă lui Dumnezeu.

Figura centrală aparţine, cu adevărat, poporului lui Israel, dar nu mai puţin aparţine Bisericii şi lumii întregi – tocmai pentru că aparţine poporului lui Israel”[199]. Suntem de acord cu această poziţie echidistantă vizavi faţă de toate categoriile de naţii, care aparţin Bisericii.

---

[194] Ibidem.
[195] Idem, p. 27.
[196] Ibidem.
[197] Ibidem.
[198] Ibidem.
[199] Idem, p. 29.

Întrebarea ultimă a capitolului ni se pare legitimă şi foarte corectă şi răspunsul nostru este: *Nu!* Întrebarea autorului: „s-ar mai fi manifestat oare atâta antisemitism, ar mai fi existat oare atâtea pogromuri şi un Auschwitz, dacă în fiecare biserică şi în fiecare casă de creştin ar fi fost venerate icoanele Mariei nu numai ca *Maică a lui Dumnezeu* şi *Regină a Cerurilor*, ci şi ca *Fecioara evreică* şi *noua Miriam*, sau icoanele lui Hristos nu numai în calitate de *Pantocrator*, ci şi ca *Rabbi Iosua bar-Ioseph*, *Rabinul Iisus din Nazaret*, *Fiul lui David*, în contextul istoriei unui Israel suferind şi a unei omeniri suferinde?”[200].

Tot la fel am putea întreba şi noi: „ar mai fi posibilă ura şi planurile secrete, sataniste şi net discriminative ale evreilor de astăzi şi exploatarea la nivel economic şi ocult a ţărilor ortodoxe de către marii magnaţi evrei, dacă s-ar gândi, în mod constant şi profund uman la faptul, că Cel pe Care noi Îl venerăm ca *Fiul lui Dumnezeu întrupat*, S-a întrupat din etnia lor?”.

Cap. 2

Autorul crede, că Biserica a inventat „o gramatică a istoriei” pentru a explica întruparea lui Hristos, dând exemple Mc. 1, 14-15 şi Evr. 1, 1-3[201].

Nu suntem de acord cu elogierea lucrării lui Dürer din p. 32: *Viziunea celor 7 sfeşnice*, gravură în lemn, 1498.

Pentru noi e o lucrare lipsită de transcendenţă, de un realism bont, a-extatic, care nu transmite decât o viziune antropocentrică şi fantezistă despre vederea lui Dumnezeu.

Fraza dezolantă la care am reacţionat e aceasta: gravura lui Dürer „ni se înfăţişează de parcă *ea ar fi servit drept model* cuvintelor din Apocalipsă şi nu invers”[202].

Se referă la Apoc. 1, 12-20. Însă adevărul e acela, că pictorul şi gravorul elogiat habar a avut cum arată o vedenie, o vedenie pe care Ioan o descrie în Apocalipsă şi care nu are nimic de-a face cu o imaginare a ceea ce crezi tu, că a narat Ioan în Apocalipsă. Adică nu coincid deloc o *realitate extatică* cu *imaginarea unui extaz*!

---

[200] Idem, p. 30.
[201] Idem, p. 31.
[202] Idem, p. 32.

Plasându-se, în mod corect de această dată, faţă de interpretările naive ale Apocalipsei, care aşteaptă o venire imediată a Domnului, când vor oamenii, autorul spune: „Iisus nu urma să fie pur şi simplu *sfârşitul istoriei*…ci El era deja *Punctul de cotitură al istoriei*, o istorie care, chiar dacă va continua, a fost transformată şi răsturnată prin prima Sa venire din trecut”[203].

Autorul afirmă alte două lucruri mirabile:

1. Sf. Atanasie cel Mare a fost adversarul lui Eusebiu al Cezareei şi

2. cea mai importantă carte a Sf. Atanasie cel Mare este *Viaţa Sf. Antonie cel Mare*[204].

Concluzia cap. al 2-lea: „datorită lui Iisus din Nazaret, istoria nu va mai fi niciodată aceeaşi”. Cu totul de acord!

Cap. 3

Cap. al 3-lea poartă titlul: *Lumina neamurilor*, p. 46-58. Autorul spune, că misiunea Mântuitorului Hristos a plecat de la premisa, că nu există niciun popor, care să nu fi aşteptat un Hristos[205], adică a unui Mântuitor.

Hristos a fost „împlinirea divină a unei aspiraţii universale”[206]. Se aminteşte de *Egloga* 4, 5-52 a poetului latin Virgiliu, care vorbea despre Fecioara…şi Pruncul, care va iniţia *vârsta de aur* a omenirii[207].

Acest fragment din Egloga a 4-a a fost interpretat de către Sf. Constantin Cel mare, într-o predică din Vinerea Mare, intitulată *Rugă către Sfinţi* 19-21 [probabil ţinută în 313] drept o profeţie a venirii lui Iisus[208].

Fericitul Augustin interpretează poemului lui Virgiliu ca şi Sf. Constantin[209], *cf.* Ieronim, *Epistola* 53, 7; Augustin, *Cetatea lui Dumnezeu*, 10, 27; Augustin, *Epistola* 137. 3.12, *cf.* n. 9, p. 274 a cărţii de faţă.

Dante citează *Egloga* a patra a lui Virgiliu în cântul 22 din *Purgatoriu*[210]. Autorul accentuează faptul, că dacă

[203] Idem, p. 36.
[204] Idem, p. 42.
[205] Idem, p. 46.
[206] Ibidem.
[207] Idem, p. 47.
[208] Idem, p. 48.
[209] Ibidem.
[210] Idem, p. 48-49.

Sf. Pavel spunea, că *Legea a fost pedagog către Hristos*, tot aşa Sf. Clement Alexandrinul spunea, că *pentru păgâni filozofia a fost un pedagog către Hristos*[211].

Sf. Iustin Martirul şi Filosoful interpreta, spune autorul, noţiunile de *lemn* sau *copac* din VT ca fiind un simbol al crucii[212]. Noi am spune, că unele noţiuni, unele versete în care se vorbeşte despre *lemn* sau *copac* erau văzute ca o profeţie despre *crucea Domnului*.

Valorificări creştine ale Iliadei şi Odiseei[213]. De aceea spune autorul: „Povestea lui Odiseu răstignit de catarg a devenit o componentă permanentă a *tipurilor lui Hristos* de sorginte păgână”[214].

„Logosul divin, acelaşi care urma să apară în Iisus [să fie Iisus, mai corect spus n.n.], fusese activ şi în Socrate [ca Cel care l-a luminat pe Socrate în anumite privinţe n.n.], prin denunţarea politeismului şi a cultului diavolului la greci”[215].

Sf. Clement Alexandrinul vede în *Republica* 2. 360-361 lui Platon o profeţie despre moartea Domnului.

Pasajul e acesta: „El va fi biciuit, torturat, legat, ochii îi vor fi arşi iar, în cele din urmă, după ce va îndura toate chinurile posibile, va fi tras în ţeapă sau crucificat”[216].

Cap. 4

Cap al 4-lea, *Regele regilor*, p. 59- 71. „Zvastica nazistă”, spune autorul, „deşi mai veche decât creştinismul în privinţa formei, a fost folosită ca o parodie obscenă a crucii lui Hristos, după cum sugerează chiar numele ei: *Hakenkreuz = Aşadar eşti Tu rege?*”[217].

Epistola către Diognet 7, 5, referindu-se la creştinii primelor veacuri: „ Orice ţară străină le este patrie şi orice patrie este pentru ei o ţară străină”[218], pentru că aşteptarea creştină este una eshatologică.

---

211 Idem, p. 52.
212 Idem, p. 54.
213 Idem, p. 56.
214 Ibidem.
215 Idem, p. 57.
216 Idem, p. 58.
217 Idem, p. 60.
218 Idem, p. 63.

Dacă în p. 64 autorul spune, că problema *sincerităţii convertirii* Sf. Constantin cel Mare e o *problemă modernă* şi nu una a realităţii secolului al 4-lea, în p. 69, același ne spune neadevărul, cum că primul papă al Bisericii a fost Sf. Petru.

Cap. 5

Cap. al 5-lea, *Hristos cel cosmic*, p. 72- 86. Hexaemeronul Sf. Vasile cel Mare e văzut de autor ca „o combinaţie ciudată [???] de teologie, filozofie, ştiinţă şi superstiţie”[219].

De ce să fie *ciudată*, dacă cartea Sf. Vasile e o trecere în revistă a multiple erezii şi păreri hilare ale filosofilor vremii pentru a se stabili adevărul Bisericii?

Tot la fel de *ciudată* poate fi oricare lucrare apologetică modernă, care se ocupă, deopotrivă, de erezii şi păreri năstruşnice, păreri observate în paralel cu dreapta credinţă, pentru a se reliefa adevărul.

Autorii moderni au o mare meteahnă: neatenţia la cuvintele folosite în tratatele teologice. De aceea apar în cuprinsul lor cuvinte ca nuca în perete, ca aici.

„Dumnezeu a vorbit, în mod hotărâtor, prin Logosul întrupat în fiinţa istorică a lui Iisus Hristos. În felul acesta cosmosul poate fi cunoscut dar, în acelaşi timp, rămâne o taină, căci Logosul este mintea şi raţiunea lui Dumnezeu”[220].

„Unul dintre motivele pentru care s-a pus accent mai mare pe *imaginea cosmică* a lui Hristos în gândirea răsăriteană decât în cea apuseană trebuie căutat în concepţia despre *fiinţă* şi *creaţie prin Logos*…aşa cum reiese din scrierile lui Atanasie şi ale celorlalţi gânditori răsăriteni din secolul al IV-lea”[221].

Cap. 6

Cap. al 6-lea, *Fiul Omului*, p. 87- 99. Autorul remarcă preferinţa Domnului de a Se numi *Fiul Omului*[222].

---

219 Idem, p. 76.
220 Idem, p. 81.
221 Idem, p. 83.
222 Idem, p. 87.

Decăderea şi măreţia ne devin vizibile numai în lumina lui Hristos[223]. „Pentru Pascal, ca şi pentru Augustin înaintea lui, combinaţia dintre *slăbiciune* şi *măreţie* este posibilă prin *cunoaşterea lui Iisus Hristos*”[224].

„Deşi, în cursul controverselor legate de păcatul originar, Augustin s-a exprimat uneori de parcă prin căderea lui Adam s-ar fi şters orice urmă a chipului lui Dumnezeu, totuşi spre sfârşitul vieţii a spus clar, că doctrina căderii nu trebuie interpretată *ca şi cum omul ar fi pierdut tot ce avea din chipul lui Dumnezeu*”[225], textul subliniat fiind *cf. Retractări* 1. 25.68 şi 2. 24. 2, apud. n. 12, p. 280.

Autorul are dreptate când spune [evident în opoziţie cu doctrina *ruinării absolute* a chipului lui Dumnezeu în om din teologia protestantă]: „dacă imaginea lui Dumnezeu ar fi fost cu totul distrusă de păcat în urma căderii, atunci nu ar fi existat nicio punte de legătură între firea omenească ca atare şi întruparea Logosului în adevărata fire omenească a lui Iisus”[226].

O afirmaţie pe care nu o pot credita drept reală: firea omenească a lui Iisus *nu era prea importantă* în teologia de tinereţe a Fericitului Augustin[227]. Speculaţii fără scrupul.

Cf. Ronald Steel, *Walter Lippmann and the American Century*, Boston, 1980, p. 390-391: „Aproape toţi am crescut într-un mediu de un optimism superficial, aşa încât nu mai ştim aproape deloc, deşi strămoşii noştri ştiau foarte bine, ce înseamnă *puterea satanică*.

Va trebui să reînvăţăm acest adevăr esenţial uitat – alături de multe altele pe care le-am pierdut atunci când, crezându-ne *spirite luminate*, eram doar *orbi* şi *superficiali* în gândire”[228].

Autorul, afirmă, iarăşi într-un mod eronat din punctul nostru de vedere, că Fericitul Augustin a exagerat în *Confesiunile* sale în ceea ce priveşte „discursul său despre dorinţa sexuală, chiar şi despre dorinţa sexuală în cadrul vieţii conjugale”[229]. Nu ne dă niciun indiciu.

---

[223] Idem, p. 88.
[224] Idem, p. 89.
[225] Idem, p. 90.
[226] Ibidem.
[227] Idem, p. 91.
[228] Idem, p. 93.
[229] Idem, p. 94-95.

Autorul crede, că cea mai importantă învăţătură a Sf. Augustin în relaţie cu natura şi psihologia umană e aceea referitoare la păcatul originar[230]. Nu pot spune asta!

Cap. 7

Cap. 7, *Adevăratul chip*, p. 100-113. Poziţiile iconoclaste şi cele iconodule. „La origine, Dumnezeu a fost primul creator de imagini din univers”[231].

Fiul este „imaginea lui Dumnezeu [Tatăl n.n.] prin excelenţă”[232].

„Venerarea Fiului lui Dumnezeu nu este idolatrie, căci, în formularea adesea citată a lui Vasile din Cezareea, *cinstirea adusă imaginii [Fiului] trece şi asupra prototipului [Tatălui]*”[233], pasajul subliniat fiind *cf.* Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, 18, 45, apud n. 36, p. 283.

Cap. 8

Cap. al 8-lea, *Hristos cel răstignit*, p. 114-129. Autorul afirmă: „Mesajul crucii domină Noul Testament şi scrierile de la începutul creştinismului”[234]. Trebuie cercetată această afirmaţie!

Însă, ni se pare a fi mai mult o evidenţiere extremistă a crucii în defavoarea învierii Sale, care ţine de mentalitatea romano-catolică actuală şi nu de primele secole ale Bisericii.

Sună aiurea: „semnul crucii este *un talisman* împotriva răului”[235]. Sfânta Cruce este *un sprijin real* împotriva răului şi nu *o amuletă*!

Fundamentul înţelepciunii crucii, spune autorul, este iubirea de care vorbeşte In. 15, 13[236].

Eseul teologic al lui Anselm de Canterbury: *Cur Deus homo?* [De ce S-a făcut Dumnezeu om?] a influenţat foarte multe teologia catolică şi protestantă [suntem de acord!], încât „mulţi dintre protestanţi nu au recunoscut însă, că

---

230 Idem, p. 97.
231 Idem, p. 106.
232 Ibidem.
233 Idem, p. 107.
234 Idem, p. 114.
235 Idem, p. 116.
236 Idem, p. 126.

interpretarea *înţelepciunii crucii* acceptată de ei îi aparţine lui Anselm, ci au atribuit-o Bibliei înseşi”[237].

[237] Idem, p. 127.

8. Poziţia Sfântului Atanasie cel Mare faţă de păcat[238]

Mai întâi: „răul nu a fost de la început”[239]. Pentru el, răul nu este apanajul vieții Sfinţilor. Răul e *o născocire târzie* şi nu *o realitate iniţială*.

Cum arăta Sfântul Adam înainte de păcat?

Citām: „omul dintâi, care s-a numit în limba ebraică *Adam*, şi de care Sfintele Scripturi spun, că nu cunoştea ruşinea şi privea cu mintea plină de îndrăzneală pe Dumnezeu şi petrecea cu Sfinţii (Îngeri) în privirea celor cugetate (inteligibile), pe care o avea în acel loc, numit de Sfântul Moise, în mod figurat, *rai*. Căci curăţia sufletului e în stare să oglindească în sine pe Dumnezeu”[240].

Cred că noi, cei de astăzi, nu îi spunem *Sfântul Adam*, Protopărintelui nostru, împotriva propriei noastre Tradiții ortodoxe, care îi cinstește ca *Sfinți* pe cei doi Protopărinți, datorită influenţelor eterodoxe şi a prezentării primului păcat în culori foarte sumbre şi fără să aibă legătură cu Învierea Domnului. E vorba, în definitiv, de o percepţie mediocră a Răscumpărării şi a legăturii lumii de după întruparea Domnului, cu cea de dinainte de întruparea Sa.

Sfântul Adam nu cunoştea ruşinea păcatului şi petrecea împreună cu Prea Sfânta Treime şi cu Sfinţii Îngeri. El nu era un „neştiutor” şi nici un „om al cavernelor”, ci un om întreg, care se împărtăşea intens de lumina dumnezeiască.

Sfântul Atanasie continuă: „oamenii, nesocotind cele mai bune şi lenevindu-se cu înţelegerea…şi-au despărţit mintea lor de cele inteligibile şi au început să se privească pe ei înşişi”[241].

Privirea îndreptată spre trup şi spre lumea din jur, despărţită de Dumnezeu, a dus la căderea în pofte şi la închiderea în materialitate. *Materia* şi *trupul* au devenit o cursă pentru oameni, când le-au despărţit de harul dumnezeiesc şi de prezenţa lui Dumnezeu.

---

[238] *Cf.* Sfântul Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, Scrieri. Partea I, în col. PSB, vol. 15, trad. din gr., intr. şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1987, p. 31-34.

[239] Idem, p. 31.

[240] Idem, p. 32.

[241] Ibidem.

Spune Sfântul Atanasie, foarte elocvent: „şi-au închis în plăcerile trupului sufletul lor tulburat şi tăvălit în toate poftele”[242].

Plăcerile ne fac captivi lumii, nu trupul! Trupul nu contravine aşteptărilor sufletului, nu e un paravan care ne separă de Dumnezeu, nu e o povară care ne încurcă în slujirea lui Dumnezeu.

Prin trup ne mântuim, prin el ne curăţim de patimi iar curăţirea de patimi nu e o *exterminare* a trupului, ci o *domolire* a mişcărilor iraţionale ale sufletului, care sunt patimile.

Patimile nu au raţiune. Ele sunt în afara adevărului. De aceea, Sfântul Atanasie scrie, că „ s-au cunoscut pe ei goi nu atât de haine, ci…s-au făcut goi de vederea celor dumnezeieşti şi şi-au mutat cugetarea spre cele contrare”[243].

Goliciunea păcatului e adevărata goliciune. Dacă te simţi gol de slava dumnezeiască, atunci nu te poate îmbrăca nicio haină.

De la „dorirea Lui, au căzut în poftele felurite şi mărginite ale trupului”[244] . Orice *despărţire* de Dumnezeu e o *adâncire* în lume. Rugăciunea caută pe Dumnezeu, vrea numai pe Dumnezeu, de aceea are ură pe lene, pe timpul pierdut în compania uitării lui Dumnezeu.

Despărţirea de Dumnezeu ne aduce „pofta fiecărui lucru şi a multora la un loc” [245]. Dispersarea noastră în lume e renegată de aceia, care îşi adună mintea din lume pentru a o face, fără imagini, în rugăciune.

„Cugetarea la acel Unul şi cu adevărat existent”[246], o găsim şi la Sfântul Simeon Noul Teolog, unde „de la pofta, de la frământarea şi de la tulburarea cu privire la multe, (trecem n.n.) la alipirea deplină şi la dragostea faţă de Cel Unul”[247].

Alipirea de pofte şi de lucruri te face să ai „teamă de a le părăsi” [248] . De aici vine şi teama „de moarte şi de despărţirea trupului”[249].

---

[242] Ibidem.
[243] Idem, p. 33.
[244] Ibidem.
[245] Ibidem.
[246] Ibidem.
[247] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cel 225 de capete teologice şi practice*, în *FR*, vol. 6, trad. intr. şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 41.
[248] Sfântul Atanasie, op. cit. ant., p. 33.
[249] Ibidem.

Pentru că socotim, „că plăcerea este *un bine*”[250] sau că „ este *binele adevărat*”[251], am început să căutăm plăcerea pe diferite căi. Şi aceasta e posibil, pentru că, „ precum (omul n.n.) poate înclina spre cele bune, aşa poate să se şi întoarcă de la cele bune”[252] .

Observăm faptul, că Sfântul Atanasie vorbeşte despre om, ca despre unul care are posibilitatea să meargă spre *bine*, dar şi spre *rău*. Trăirea ruptă de prezenţa lui Dumnezeu, e o depărtare de condiţia primordială a umanităţii, o afundare în alipirea pătimaşă de lume.

Trebuie să *înaintăm continuu* spre Dumnezeu, să ne *mişcăm* spre El. Fericitul Dumitru Stăniloae, în studiul introductiv al operei Sfântului Atanasie, ne îndemna la „dezvoltarea unei *teologii a mişcării*”[253]. E un deziderat pentru teologii de astăzi. Trebuie să arătăm *cum se înaintează* în relaţia cu Dumnezeu. Trebuie să ne explicăm *urcuşul îndumnezeirii* noastre.

În ceea ce priveşte mişcarea vieţii noastre, a libertăţii noastre, Sfântul Atanasie spune ceva magistral: omul „nu înţelege, că n-a fost făcut numai pentru *a se mişca*, ci ca să se mişte, către cele *spre care trebuie*”[254].

Autonomia iluzorie a omului îl face pe acesta să se simtă buricul pământului, însă libertatea nu e o formă, care pretinde libertinajul, decăderea, ci o sporire în bine, în dependenţa totală de Dumnezeu, în sfinţenie.

Suntem liberi, tocmai pentru ca să nu fim nişte *automate*, nişte pistoane ale unei mașini sau nişte șuruburi fără personalitate. Libertatea noastră este autentică, când o folosim ca iubire faţă de Dumnezeu şi de oameni. De fapt, tocmai atunci libertatea e cu adevărat libertate: o libertate care te eliberează de tine însuţi.

Răul nu e din veci – ca în cazul lui Ormuzd şi Ahriman sau a bogomililor – ci e o depărtare de bine, o negare a binelui, o disociere de bine. Despre acest lucru, Fer. Dumitru nota: „e absurd a socoti, că răul există prin el însuşişi din veci, neavând nicio raţiune, niciun rost al

---

[250] Idem, p. 34.
[251] Ibidem.
[252] Ibidem.
[253] Idem, p. 24.
[254] Idem, p. 35.

existenţei lui”[255], pentru că „lupta împotriva lui ar fi zadarnică”[256].

Dacă ar exista două principii şi nu unul, doar binele, oricât de bine ar fi, ar fi tot un bine relativ. Răul nu poate să coexiste cu binele şi ele să fie identice, deoarece nu pot exista două principii, fără să se excludă reciproc.

Dualismul, ca şi pluralitatea zeilor sunt copilărisme, în domeniul teologic, ale omului căzut. Mitologia e o creație a omului căzut, care crede că îşi „valorifică” patimile, dacă şi le *împodobeşte*.

---

[255] Idem, p. 36, n. 25.
[256] Ibidem.

9. Hristos Domnul în teologia Sfântului Atanasie cel Mare

PSB 15, *Despre Întruparea Cuvântului*

Aftartodocheţii afirmau, că „trupul Domnului era nestricăcios prin fire”[257]. Trupul Domnului „nu a văzut stricăciunea (descompunerea), căci a înviat întreg. Pentru că trupul nu era al altcuiva decât al Vieţii”[258]. Prin moartea Sa Domnul a desfiinţat *moartea* şi *stricăciunea*[259].

„Totul la El a fost pentru alţii”[260], spunea Fer. Dumitru. Moartea a fost stinsă în Hristos Domnul[261]. Domnul nu Şi-a ales moartea. Alţii I-au ales-o, dar pentru că ei I-au ales-o, e un motiv să crezi în El, în Cel care a învins moartea întregii lumi printr-o moarte, pe care nu El Şi-a ales-o[262].

Pe Cruce, Domnul moare cu mâinile întinse, dar asta pentru ca, „prin una să atragă pe poporul cel vechi, iar prin cealaltă, pe cei dintre neamuri şi, pe amândoi, să-i unească în Sine”[263] .

Domnul îmbrăţişează toată lumea în iubirea Sa. Pe Cruce El arată, că iubirea nu se termină niciodată, pentru că Morţii Sale îi urmează Învierea Sa din morţi. Înălţat pe Cruce, El „a curăţit văzduhul de uneltirea diavolească şi a tuturor dracilor”[264].

„Moartea a fost golită de putere şi biruită de Hristos, Care S-a suit pe Cruce”[265].

---

[257] Idem, p. 115, n. 68.
[258] Idem, p. 117.
[259] Ibidem. La p. 121, Sfântul Atanasie spune: „purtând ca trofeu al biruinţei Sale asupra morţii nestricăciunea şi nepătimirea dobândită în trupul Său”.
[260] Ibidem, n. 70.
[261] Idem, p. 118, n. 72.
[262] Idee exprimată magistral în p. 119, XXIV.
[263] Idem, p. 120.
[264] Ibidem.
[265] Idem, p. 124.

10. Sfântul Ignatie Briancianinov în ***Predicile*** *sale* ***la Triod şi Penticostar***

Sfântul Ignatie Briancianinov, ***Predici la Triod şi Penticostar****, col. „Părinţi Ruşi", trad. de Adrian şi Xenia Tănăsescu-Vlas, Ed. Sofia, Bucureşti, 2003.*

La Sfântul Ignatie transpare cu putere conştiinţa păcătoşeniei, pe care el vrea să o imprime ascultătorilor săi.

El îndeamnă la cunoaşterea voii lui Dumnezeu, pentru că „atunci când creştinul începe să trăiască în potrivire cu voia lui Dumnezeu cea bună, plăcută şi deplină (Rom. 12, 2), altfel spus cu poruncile Noului Testament, dintr-o dată i se descoperă *căderea* şi *neputinţa* firii omeneşti"[266].

Trebuie să vedem în noi „căderea omenirii" [267] şi atunci înţelegem, că nu ne putem ridica „din această cădere prin propriile sforţări"[268].

La pilda fiului risipitor, apelează la o formulă extraordinară, pentru a caracteriza atitudinea Tatălui ceresc faţă de fiul, care se întorsese din ţara fărădelegilor şi anume: „dreptatea dragostei"[269].

Iată contextul: „dar tatăl, însufleţit de dreptatea dragostei, înaintea căreia orice altă dreptate este sărăcăcioasă, nimicnică…"[270].

E drept să ne bucurăm, pentru că e drept să ne bucurăm de cineva pe care îl iubim. Dragostea are dreptatea ei, dreptatea iertării, a îngăduinţei, a milei. Dacă nu ştim să iertăm, nu ştim să iubim cum trebuie.

După cum nu ne cunoaştem sfârşitul personal, tot aşa nu cunoaştem nici sfârşitul istoriei, al lumii[271].

Curăţia desăvârşită: „Chiar dacă ar trăi (omul) mii de ani în pocăinţă necurmată, nici atunci nu ar ajunge la curăţia desăvârşită"[272].

---

[266] Idem, p. 10.
[267] Idem, p. 11.
[268] Ibidem.
[269] Idem, p. 31.
[270] Ibidem.
[271] Idem, p. 43. Ambele neştiinţe sunt în favoarea noastră. Dacă nu ştim sfârşitul ne pregătim pentru el. Îl aşteptăm cu încordare. *Teama* se împleteşte cu *nădejdea*, dar şi cu *dragostea* de Dumnezeu.
[272] Idem, p. 48.

Luând I Tim. 5, 5-6, îl foloseşte pentru a caracteriza pe monah. Aserţiunea despre femeia văduvă e văzută ca fiind colaterală cu vocaţia monahului, care e un om văduv, pentru că a părăsit lumea aceasta sau lumea l-a părăsit pe el, prin curăţirea sa de patimi. „Monahul este adevărata văduvă, pentru care lumea se cuvine să fie moartă”[273].

O constatare a nesimţirii noastre şi mai ales a mea: „Trăim de parcă n-ar fi iad, de parcă am fi nemuritori, veşnici pe pământ, ca şi cum am fi ajuns la o fericire *fără sfârşit*”[274] .

Pocăinţa: p. 53 şi urm. O femeie desfrânată vrea să vină la mănăstire ca să se pocăiască şi adoarme înaintea porţilor mănăstirii. Sufletul său e văzut înălţându-se la cer cu bucurie mare, de un anume om Sfânt, care trăia în zăvorâre.

Şi acesta primeşte de la Dumnezeu următorul răspuns: „Faptul că a murit înaintea porţilor mănăstirii, neapucând să-şi împlinească hotărârea, a fost din rânduială dumnezeiască. Dumnezeu însă a primit *hotărârea* ei drept *faptă*”[275].

În legătură cu acest lucru...Aveam la Scrioaştea o vecină, pe tanti Florina, soția lui Barbu Rusu, care vroia să meargă la Sfânta Biserică cu noi, adică cu mine şi cu mamaia Floarea. Se apropiase mult de mine, deşi eu nu am înţeles acest lucru decât mult prea târziu.

Dar, în dimineaţa când vroia să meargă cu noi la Sfânta Biserică, pentru prima dată în viață în mod angajat, un coleg al meu, preot, a călcat-o mortal cu maşina. Tocmai ne făceam rugăciunile de dimineaţă, când am auzit de accidentul ei, de la fiul ei mai mic, de la Picu, care a venit peste noi, ca să ne spună incredibila veste. Mamaia s-a dus prima, apoi şi eu. Era plină de sânge la cap şi aruncată în şanţ, din cauza izbiturii puternice de mașină.

Părintele fugise de la locul crimei. Cred că se panicase. Dar, pentru că ea tocmai vroia să se spovedească, cred că Dumnezeu a primit pocăinţa ei şi cred că i-a iertat păcatele ei. Moartea sa dureroasă a fost canonul ei de pocăinţă. Mi se pare, dacă mai ţin bine minte, că am găsit-o cu pumnii strânşi de durere.

---

[273] Idem, p. 49.
[274] Idem, p. 51.
[275] Idem, p. 57.

Doamne, nu o uita pe roaba Ta Floarea şi o pomeneşte în Împărăţia Ta, în vecii vecilor!

La locul accidentului s-a ridicat o cruce și mă gândesc întotdeauna la ea, când trec pe acolo și mă închin și mă rog...

Prietenii mei traducători, folosesc aici, pentru Is. 1, 18: „mohorâciunea”, în locul „cârmâzului” din ed. BOR 1988.

Cârmâzul este o substanţă de colorat stacojie[276]. Dar *mohorâciunea* este un sinonim aproximativ al cârmâzului, deoarece e vorba de o culoare *roşu închis*[277], pe când stacojiul, *cârmâzul* indică culoarea *roşu aprins*, culoarea racului fiert[278], deci roşul deschis.

Finicul trimite tot la roşu.

Purpura, indicată în ed. BOR 1988, are culoarea roşu-închis, cu tente violete[279]. Astfel avem un *roşu deschis* – cârmâzul – şi un *roşu închis*, în indicarea purpurei.

Citirea textului românesc ar putea fi următoarea: „De vor fi păcatele voastre ca *roşul deschis*, ca zăpada le voi albi, şi de vor fi ca *roşul închis*, ca lâna albă le voi face”. Asta înseamnă că şi *păcatele mici* şi *cele mari* vor fi iertate de către Dumnezeu, dacă există pocăinţă din partea noastră.

Scopul întrupării Domnului: „Scopul venirii lui Hristos pe pământ stă în slobozirea sufletelor omeneşti de păcatul care le stăpânea şi [în] refacerea în noi a chipului dumnezeiesc căzut”[280].

Ar trebui să ne uităm cu atenţie la elogierile pe care le făceau Sfinţii Părinţi, pentru alţi Sfinţi Părinţi, pentru că în acestea se observă dragostea şi respectul unora pentru alţii.

Noi spunem astăzi „Hrisostom” sau „Ioan Damaschin”, dar la p. 61 a cărții de față găsim: „marele povăţuitor al monahilor, Sfântul Isaac Sirul”.

Un citat, pentru o exegeză şi o citire acrivice a Sfintei Scripturi:

„În Scriptură nu este scris nimic fără un scop sfânt. Încercând să ne dăm seama de scopul Scripturii în împrejurarea de faţă nu vom greşi deloc, dacă vom socoti, că ea ne slujeşte drept *povaţă* şi *preîntâmpinare*, ca să nu socotim mic niciun păcat al nostru, ci să ne îngrijim, cu

---

[276] *Cf.* DAR, vol. I, p. 61.
[277] Idem, p. 301.
[278] *Cf.* DEX, ed. 1998, p. 1014.
[279] Idem, p. 873.
[280] Sf. Ignatie, op. cit., p. 59.

toată râvna, a fugi de toate păcatele şi a le şterge prin pocăinţă” [281] (în contextul exegezei, la păcatul Sfântului Moise).

Nu există păcate mici: „ micile noastre păcate nu sunt nicidecum mici, ci grele şi înfricoşătoare, vrednice de necurmate lacrimi şi pocăinţă”[282].

Trebuie să se sădească în noi „simţământul necontenitei întristări pentru nevrednicia noastră”[283]. Facă-se voia Ta, Doamne, şi în mine păcătosul şi în cei pentru care mă rog! Ajută-ne nouă, păcătoşilor, după mare mila Ta şi ne miluieşte.

Un cuvânt puternic şi foarte amar pentru unul ca mine, care nu împlinesc nicio poruncă a lui Dumnezeu: „Împlinirea poruncilor Domnului nu poate fi înlocuită prin niciun fel de nevoinţe, nu poate fi înlocuită nici măcar prin minuni!”[284].

Rolul postului în Rai: „păstrarea în starea cea duhovnicească a perechii nou-zidite”[285]. Omul „îmblânzit şi vindecat de post…deja simte şi gândeşte altfel”[286]. Predica dintre p. 111-117 e o admirabilă predică despre *rolul* şi *importanţa postului*.

În Sfânta Biserică „stăm înaintea feţei Domnului; privirile Lui sunt aţintite asupra noastră”.[287] Inima noastră e un mormânt acoperit cu o piatră mare şi grea şi anume cu „greaua piatră a învârtoşării”[288].

Luarea crucii: „a îndura cu mărime de suflet batjocurile şi ocările cu care lumea îi acoperă pe următorii lui Hristos, necazurile şi prigoanele cu care lumea iubitoare de păcat şi oarbă îi prigoneşte pe următorii lui Hristos”[289].

Crucea noastră este viaţa noastră aşa cum este ea. Aşa cum vrea Dumnezeu ca ea să fie. Şi a-ţi duce *crucea proprie* înseamnă a fi de acord, cu ceea ce Dumnezeu vrea cu tine.

Avem și: „de Dumnezeu insuflatul David” [290].

Demonii, demonul este „ars de o sete nepotolită a răului, el caută să se sature prin rău şi nu poate. Tot răul pe

[281] Idem, p. 63-64.
[282] Idem, p. 64.
[283] Idem, p. 69.
[284] Idem, p. 70.
[285] Idem, p. 113.
[286] Idem, p. 115.
[287] Idem, p. 118.
[288] Idem, p. 119.
[289] Idem, p. 121.
[290] Idem, p. 128.

care l-a săvârşit şi îl săvârşeşte i se pare neîndestulător în faţa răului pe care şi-l închipuie el, pe care îl caută setea lui cea cu neputinţă de răbdat după rău. Fiind zidit înger purtător de lumină, el a fost aruncat, pentru nelegiuirile lui, mai prejos decât toate dobitoacele pământului”[291].

Prin blestemul de la Fac. 3, 14: „duhul netrupesc este sortit doar gândurilor şi simţămintelor pământeşti, pătimaşe! În ele este viaţa lui, în ele este comoara lui. Duhul este lipsit de putinţa îndeletnicirii cu cele duhovniceşti!”[292].

Pentru prima dată am auzit evidenţiat acest aspect. Spune Sfântul Ignatie şi următoarele: „el însuşi umblă pe pântece şi nu este în stare de gânduri duhovniceşti, aşa şi înaintea închipuirii noastre zugrăveşte în culori vii această lume trecătoare cu farmecul şi desfătările ei şi, totodată, începe să stea de vorbă cu sufletul, despre înfăptuirea unor visări cu neputinţă de împlinit”[293].

O frază remarcabilă: „Semeaţa cugetare şi părerea de sine sunt în postitorul lipsit de dreaptă socotinţă şi împietrit împreunate întotdeauna cu defăimarea şi osândirea aproapelui, cu o deosebită înclinare spre sminteală – în fine, cu amăgirea de sine, trufia, pierzarea”[294].

Fără post, rugăciunea „este jertfă jalnică a împrăştierii minţii, care este nedespărţită de îmbuibare”[295]. Îmbuibarea împrăştie mintea, tocmai de aceea risipeşte rugăciunea iar postul adună mintea, o face unitară. „Înfrânarea slujeşte drept temei a toată fapta bună”[296].

Mânzul asinei = neamurile păgâne dar şi „fiecare om mânat de pofte dobitoceşti (şi) lipsit de libertatea sa duhovnicească”[297].

„Moartea veşnică şi-a deschis deja către jertfele sale cele de bunăvoie botul întunecat, de iad, gata să le înghită la primul semn al îngăduinţei lui Dumnezeu”[298].

„Sutaşul a răspuns la tainicul glas al firii”[299], pe când pe iudei „îi speriau semnele”[300], pe de o parte iar, pe de altă

[291] Idme, p. 129.
[292] Ibidem.
[293] Idem, p. 132.
[294] Idem, p. 137.
[295] Idem, p. 139-140.
[296] Idem, p. 141.
[297] Idem, p. 149.
[298] Idem, p. 182.
[299] Idem, p. 187.
[300] Idem, p. 188.

parte, „îi orbea şi îi împietrea cugetarea trupească şi amăgirea de sine trufaşă”[301].

Fiind pe Cruce, Domnul e mărturisit ca *Dumnezeu* de un tâlhar şi de un păgân. Aceştia doi se sfinţesc, pe când ceilalţi fac deicid. La Dumnezeu altfel stau lucrurile decât la noi. El nu îşi alege adoratorii, ci ei Îl aleg pe El şi aceşti adoratori ai Lui – aici e minunea! – nu au în faţa oamenilor o reputaţie prea bună, ci doar în faţa Lui, căci El i-a ales pe ei.

Rugăciunea Sfântului Tâlhar e „rugăciunea rostită la bună vreme şi cu deplină izbândă”[302].

Continui cu: „Răutatea iudeilor s-a revărsat ca lava de foc dintr-un vulcan”[303]. Sfinţii Iosif şi Nicodim, deşi făceau parte din Sinedriul care ucisese pe Fiul lui Dumnezeu, dau dovadă de mult curaj, pentru că ei Îl îngroapă[304].

Sfintele Femei Mironosiţe vin să ungă Trupul Domnului, deşi ştiau că nu pot da la o parte piatra de la uşa mormântului.

O asemenea încredere şi păruta „nechibzuinţă” a lor sunt atributele reale ale marii lor iubiri pentru Dumnezeu[305].

Piatra de la uşa mormântului este necredinţa şi nesimţirea ce se aşază peste mintea noastră, atunci când nu mai e Duhul Sfânt în noi.

Am fost biserică a lui Dumnezeu la Sfântul Botez, dar am devenit mormânt prin păcat[306]. Ca să înviezi din moartea păcatului trebuie să dai la o parte piatra nesimţirii de pe inima ta; trebuie să-ţi aeriseşti inima.

---

[301] Ibidem.
[302] Idem, p. 189.
[303] Idem, p. 207.
[304] O reliefare foarte proprie Sfântului Ignatie, *cf.* Idem, p. 208.
[305] Idem, p. 210.
[306] Parafrază la expresia: „Inima a fost cândva biserică; ea s-a făcut mormânt”, *cf.* Idem, p. 211.

*11. **Cele 400 de capete despre dragoste** ale Sfântului Maxim Mărturisitorul*[307]

Dumnezeiescule Maxim, nu mă uita nici pe mine păcătosul, ci mă miluieşte! Cuvântul înainte e smerenie şi multă sfinţenie.

Astfel, „celui ce nu citeşte pentru folosul duhovnicesc această lucrare sau oricare alta, ci pentru a aduna cuvinte spre a batjocori pe scriitor, ca să se înfăţişeze pe sine, vezi Doamne, mai înţelept decât acela, ca unul ce e plin de închipuire, nu-i va răsări de nicăieri, niciodată, niciun folos”[308].

Cap. 10, I: despre mintea ce pleacă în extaz, care „porneşte în focul dragostei spre Dumnezeu”[309]. La fel şi în c. 12 I.

13I confirmă I In. 4, 20-21. Sfântul Maxim face distincţii neapărate, distincţii care ţin de realitatea duhovnicească:

„Cel ce iubeşte pe Dumnezeu, nu poate să nu iubească şi pe tot omul ca pe sine însuşi, *deşi nu are plăcere de patimile celor ce nu s-au curăţit încă*”[310]

sau:

„Cel ce face milostenie imitând pe Dumnezeu, nu cunoaşte deosebirea între *rău* şi *bun*, între *drept* şi *nedrept…chiar dacă cinsteşte mai mult, pentru buna aplecare a voii, pe cel virtuos decât pe leneş*”[311].

Greul constă în aceea, că trebuie să înţelegem, că aceste două stări nu sunt disjunctive, ci stau împreună.

Ocara alungă slava deşartă: c. 30[312].

Un mare amănunt despre modul, cum se compun cărţile duhovniceşti şi dumnezeieşti: „cunoştinţa dumnezeiască…se agoniseşte prin dragoste” [313]. Măsura dragostei unui Sfânt este observabilă din înţelepciunea şi tăria dumnezeiască a cărţilor sale.

„Duhul moleşelii”: I, 49, p. 44. / 52, p. 44 / 67, p. 47.

---

307 FR,vol. 2, ed. 1947, p. 36-117.
308 Idem, p. 37.
309 Idem, p. 38.
310 Idem, p. 39.
311 Idem, p. 40.
312 Idem, p. 41.
313 Idem, p. 43.

La Sfântul Pavel găseşti „nor de mărturii” iar Sfântul Ioan Gură de Aur spunea în scrisorile sale, despre: „roiuri de scrisori”.

„Legea lui Hristos este iubirea”[314]. Sfântul Ioan Gură de Aur era foarte dezamăgit de unii din prietenii lui sau aşa-zişii lui prieteni, care atunci când era în exil îl uitaseră. Unora le scria şi nu primea niciun răspuns. Am o bună parte dintre xeroxurile la traducera în română a scrisorilor sale[315]. Le-a tradus Părintele Dumitru Fecioru.

Respectul pentru Învăţătorul duhovnicesc, pentru Părinte[316]. Patimi trupeşti şi sufleteşti[317]. Iuţimea e mai greu de biruit decât pofta[318].

Respingerea bănuielilor[319].

„Lăcomia pântecelui …este maica şi doica curviei”[320].

Spre cunoştinţa simplă[321].

„Cele dimprejurul Lui”[322].

„Cuvântătorii de Dumnezeu Grigorie (Teologul) şi Dionisie (Areopagitul)”[323]. Sfântul Maxim putea spune acest lucru despre Sfântul Dionisie Areopagitul, dar nouă ne e „teamă” să facem acest lucru. Mai bine-zis, vorbeşte în noi neştiinţa Tradiției şi hula, datorită superbiei, care ne caracterizează.

Pentru a scăpa de o patimă trebuie să dispreţuim obiectul patimii[324].

„Rostul poruncilor e *să facă simple înţelesurile lucrurilor*”[325], spune Sfântul Maxim. Mulţi cred astăzi, în mod fals, bineînțeles, că, dimpotrivă, pentru că sunt *multe* poruncile lui Dumnezeu, pe care trebuie să le împlinim, acestea nu ne *unifică*, ci ne *complică* mintea noastră.

Dar Sfântul Maxim spune – şi e adevărat ce spune Sfinţia sa – că poruncile ne *simplifică* mintea, ne face mult mai explicită esenţa lucrurilor.

---

314 Idem, p. 45 (57).
315 Acest text e scris în timpul studenției și face parte din atmosfera acelor vremuri.
316 Ibidem (59).
317 Idem, p. 46-47 (64).
318 Idem, p. 47 (66).
319 Idem, p. 47 (69).
320 Idem, p. 51 (84).
321 Idem, p. 52 (94).
322 Idem, p. 53 (100).
323 Ibidem.
324 Idem, p. 54 (2).
325 Ibidem (4).

Spre exemplu, porunca rugăciunii ne învaţă că suntem slabi, uituci, trecători, că avem nevoie de Dumnezeu în toate şi multe altele de acest fel.

Postul ne învaţă cuviinţa stomacului, adevăratul mod de a te folosi de mâncare.

Poruncile ne fac explicite mişcările fiinţei noastre, dar şi adevărul relaţiilor noastre cu oamenii. Prin porunci înţelegem ce bine este şi cât este de frumos ca să fii un om credincios, un om bun, liniştit, iubitor.

Înţelegi că iubirea e cea care rămâne şi împlineşte şi nu ura şi că, facerea de bine nu trebuie să fie neapărat recunoscută de cel căruia i-ai făcut-o, ci e de ajuns că te bucuri că ai putut ajuta un om: pe fratele tău.

Adevărul te face să înţelegi minciuna cărţilor aiurite, a romanelor, a tratatelor de filosofie, a dramelor create din nimic şi a tuturor satanismelor. Reclama e şi ea o minciună, în mare parte. Dar dacă ştii – prin porunci – care e adevărul, atunci lucrurile îţi par prietene şi nu ostile.

Scopul citirii şi al contemplări e acela, ca „să facă mintea nepământească şi fără formă”[326].

Scopul citirii cărţilor Sfinte nu e acela – în definitiv sau la final – ca să înmagazinezi date, să memorezi, să ştii neapărat totul, ci să îţi sfinţeşti mintea, sufletul; să înţelegi adâncul cuvintelor Sfinte şi nu epiderma lor.

Scopul e să îţi despământeneşti mintea, să o faci cerească, să o laşi să se umple de Duhul Sfânt. Dacă scoatem mintea din lume, dacă o facem să gândească cele ale Duhului Sfânt o facem fără formă, o facem un mediu care primeşte iradierile dumnezeirii. Şi, dacă avem mintea fără formă, atunci putem să ne rugăm „fără împrăştiere”[327].

Dar o astfel de minte e foarte muncită, foarte obosită. Asceza nu e floare la ureche, nu e ceva după care rămânem la fel, ca şi când am putea să facem experienţe ale luminii dumnezeieşti şi apoi să ne întoarcem la viaţa noastră păcătoasă şi să fim liniştiţi.

Trudă multă. Multă oboseală, multă transpiraţie; un efort ce ne îmbolnăveşte, care ne macină… şi multe durei şi mute lacrimi şi multe ispite şi multe rugăciuni şi multe aşteptări, multe necunoscute, multe temeri cuvioase.

---

[326] Ibidem.
[327] Ibidem.

Sfântul Maxim arată atât rolul ascezei, cât şi al contemplaţiei duhovniceşti. „Făptuirea morală” „slobozeşte mintea numai de neînfrânare şi de ură”[328].

Asceza potoleşte neînfrânarea şi face din sufletul meu o privire blândă, iubitoare faţă de aproapele. Împlinirea poruncilor, a faptelor care vizează partea morală mă educă, în sensul că intuiesc normalitatea firii mele, dar şi normalitatea relaţiilor dintre oameni.

„Contemplaţiile duhovniceşti (însă)…izbăvesc (mintea) şi de uitare şi de neştiinţă”[329]. Prin contemplaţiile duhovniceşti, prin acele priviri profunde ale înţelegerii, eu îmi amintesc mereu cuvântul dumnezeiesc, îl port mereu cu mine dar, în acelaşi timp, învăţ multe lucruri, dacă rămân mult timp asupra realităţilor credinţei.

Rugăciunea neîmprăştiată şi răpirea minţii „sunt stările cele mai înalte ale rugăciunii curate”[330].

„Maica patimilor…(e) iubirea trupească de sine (φιλαυτία)”[331], căci ea îl opreşte pe om de la asceză şi de la tot urcuşul spre cele duhovniceşti.

---

328 Ibidem (5).
329 Idem, p. 54-54 (5).
330 Idem, p. 55 (6).
331 Ibidem (8).

12. Despre mărturiile extatice ale ***Pelerinului rus***

*****Mărturisirile sincere către duhovnicul său ale unui pelerin rus cu privire la rugăciunea lui Iisus, trad . din lb. rusă de Arhimandrit Paulin Lecca, ed. a II-a , Ed. Sofia, București, 2002, p. 220.*

Mărturisirile unui Sfânt Părinte. Am citit prima ediţie în limba română, dar nu mai ştiu mai nimic din carte. Însă ştiu principalul: e un mare Sfânt Părinte, e un isihast de marcă acest om.

Fac doar o mică trimitere la o notă despre vederea luminii necreate: „…va simţi, îndată, o lumină lăuntrică şi totul îi va fi lămurit, chiar va vedea unele taine ale Împărăţiei lui Dumnezeu în această lumină”[332] .

E foarte important de ştiut, că în lumina dumnezeiască se văd „unele taine”, unele forme dumnezeieşti, despre care mulţi Sfinţi Părinţi vorbesc mai acoperit, unii mai descoperit şi despre care, Fericitul Ilie, văzătorul de Dumnezeu, Părintele nostru, vorbeşte cu multă vigoare, în manuscrisele sale, de care mă ocup acum, cu multă nevrenicie.

Dacă am citi cu atenţie Sfintele cărţi, am găsi mai multe amănunte de acest fel despre vedeniile Sfinţilor Părinţi.

[332] Idem, p. 83.

13. Nevoia unei Dogmatici Ortodoxe foarte ample și care să fie o trudă intelectualo-ascetică continuă

În *Comentariul la Psalmi*, Sfântul Ioan Gură de Aur arată, că bogăţia pământului e de obşte[333]. Dacă iei de la sărac nu faci decât să îţi acumulezi ceva ilegal, ceva care, de fapt, aparţine tuturor, e de utilitate publică.

Problema bogăţiei şi a milosteniei a fost un subiect mult discutat de către Sfântul Ioan. Ar trebui reliefat acest lucru mergând la texte, lucrând pe textele Scripturii și ale Părinților.

Pentru posibila *Dogmatică Ortodoxă* pe care am început să o gândesc[334], cu harul lui Dumnezeu, aş putea să pornesc cu planul încetăţenit în Dogmatici, dar să aduc în vizorul cititorului foarte multe alte probleme şi rezolvări ale Sfinţilor Părinţi, care nu au fost puse în discuţie până acum sau care nu au fost amplu discutate.

În locul a câteva texte arhi-ştiute, se pot elabora ample proiecte patristice, liturgice, exegetice, picturale. Se pot nuanţa la nesfârşit diferite atitudini ale unora sau ale altora. Se poate lua în calcul şi ce s-a scris până acum, şi ce au scris eterodocşii, şi ce spun literaţii, artiştii, oamenii de ştiinţă.

Se poate discuta starea actuală a Dogmaticii, ce se crede şi se predă prin lume. Istoria se poate îmbina foarte bine cu explicitarea în limbajul de azi, cu exemple multiple, cu trimiteri de ansamblu.

Comentariile pe cărţile Sfinţilor Părinţi, vizavi de Sfintele Icoane, de cultul ortodox, de viaţa noastră duhovnicească, de minuni şi diverse greşeli se pot constitui într-o frescă dogmatică, care să intereseze pe deplin, fără să mai existe ideea *separaţiei*, a *delimitărilor*, care sufocă realitatea teologică în fiinţa credinciosului şi care nu îi dau credinciosului o privire de ansamblu, ci o privire restrictivă.

Dogmatica Fericitului Dumitru Stăniloae şi Dogmatica Sfântului Iustin Popovici trebuie alăturate,

---

[333] *Cf.* p. 2, din traducerea lui Adrian Tănăsescu (ms. comput.). Îți mulțumesc încă odată pentru amabilitatea pe care ai dezvoltat-o față de mine, într-o anume perioadă a vieții mele, frate Adrian Tănăsescu!
[334] Însemnările sunt din 2003-2004. Noi am început munca la *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, un proiect pe 30 de ani, în anul 2005.

socotite alături de altele, pentru o mergere spre planuri şi mai depline și mai largi ale prezentării teologiei ortodoxe și a interrelațiilor dintre *teologia ortodoxă* și alte *sfere de interes*.

Dogmatica nu poate fi doar de 300 sau de 3000 de pagini. Dogmatica e nesfârşită, pentru că realităţile ei sunt inepuizabile.

Ne oprim la un anumit număr de pagini, pentru ca să folosim oamenii în mod concentrat sau ca să dăm un material finit pentru studiul universitar sau pentru viața practică a creștinilor noștri, dar nu pentru că nu se mai poate spune nimic despre Teologie, despre Dumnezeu şi voia Sa cu noi.

Nesocotirea unor Sfinţi în detrimentul altora nu e o atitudine ortodoxă. Cu cât privim şi detaliem mai multe surse, cu atât adevărul e mai plin de nuanţe. Cui îi place să aibă un adevăr într-o frază sau cel care crede, că despre un lucru se poate spune *doar o frază* şi pe urmă intri în pană de cuvinte, nu vor fi de acord cu mine.

Dar adevărul, cu cât e mai adâncit, cu atât e mai plin de frumuseţe, de dumnezeiască înţelepciune. Să se facă studii temeinice! Să se facă studii iubind pe Sfinţii Părinţi, adevărul, Sfânta Ortodoxie! Să umblăm peste tot, în orice timp şi să aducem din teritoriul Ortodoxiei, tot ce ne va da Dumnezeu să găsim şi să înţelegem.

Ceea ce îmi dă Dumnezeu să înţeleg acum și spre ce mă îndeamnă, cu multă bucurie şi pace, nu e o ambiţie, o muncă prin care să arăt că ceilalţi „au fost proşti" iar eu sunt „singurul cu cap", ci, cred că drumul meu personal, ca drumul oricărui creştin ortodox, e să adâncească continuu, să citească şi să recitească textele Ortodoxiei, să se roage mereu, să postească, să vină la Hristos şi să se împărtăşească cu El, să discute şi să iubească cu adevărat pe Dumnezeu şi pe oameni şi, din toate acestea, să iasă pagini de studiu, punctate de experienţă şi de răbdare.

Aceste pagini se vor numi *Teologia Dogmatică Ortodoxă* sau oricum altcumva, dar ele nu vor rezulta ca o *dorinţă de afirmare*, ca *o dorinţă de condamnare* a altora sau ca *o răzbunare*, ca *un orgoliu*, ci vor reieşii de la sine, din dorul de a înţelege un lucru simplu și capital: *ce să fac ca să mă mântuiesc*.

Sfinţii Părinţi aşa au scris: din dorinţa de a înţelege adevărul dumnezeiesc şi de a-l mărturisii şi altor doritori înflăcăraţi.

Adevărul nu e al nostru, ci al lui Dumnezeu. Noi, oamenii, ne chinuim doar să îl sălăşluim în noi, să ni-l impropriem în mod activ. Asceza noastră e ca să ne facem proprii lui Dumnezeu, adică Adevărului.

Sfinţii de dinainte de noi, ne-au deschis mintea spre acest lucru. Toţi trebuie să ne muncim mintea, ca să înţelegem aceste lucruri.

Nu numai teologul trebuie să le ştie iar credinciosul să doarmă în front. Ci, şi cel care trăieşte adevărul și nu-l scrie şi cel care îl trăiește și îl scrie au, de fap, aceeaşi muncă înainte: munca clarificării de sine în raport cu Dumnezeu și cu Tradiția Bisericii și cu lumea în care trăim.

14. Tot cu Sfântul Maxim Mărturisitorul

Sfinte Maxime, dulceaţa inimii mele, miluieşte-mă! Sfântul Maxim răspunde la întrebări. Versete ale Sfintei Scripturi. *Filocalia* a 3-a.

Orice lege e dată de Dumnezeu Cuvântul[335]. El flămânzeşte după mântuirea noastră[336]. Stricăciunea şi păcatul nu au fost primite de la Dumnezeu, ci apar prin nesăbuinţa omului[337].

Ce a luat Hristos prin Întrupare? De la primul Adam, care nu păcătuise, a luat *nepăcătoşenia* şi *nestricăciunea* iar de la omul născut prin naştere, din pricina păcatului, „a luat numai trăsătura pătimitoare, însă fără de păcat”[338].

Acest adevăr a fost exploatat cu multă acrivie de către Fericitul Dumitru.

---

[335] Răspunsul al 19-lea, Idem, p. 76.
[336] R al 20-lea, Idem, p. 79.
[337] R al 21-lea, Idem, p. 79.
[338] R al 21-lea, Idem, p. 80-81.

Cuprins



Pr. Dr. Dorin Octavian Picioruş